





**THE UNIVERSITY  
OF ILLINOIS  
LIBRARY**

506  
WIP  
V. 176

**PERIODICALS**



Return this book on or before the  
**Latest Date** stamped below.

Theft, mutilation, and underlining of books  
are reasons for disciplinary action and may  
result in dismissal from the University.

University of Illinois Library

FEB 24 1965

L161—O-1096













Kaiserliche Akademie der Wissenschaften in Wien  
Philosophisch-historische Klasse

---

473  
114

# Sitzungsberichte

176. Band

Jahrgang 1914/15

---

Wien, 1916

In Kommission bei Alfred Hölder

K. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler

Buchhändler der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien





506  
WIP  
v. 176

## INHALT.

---

1. **Abhandlung.** Bittner: Studien zur Laut- und Formenlehre der Mehri-Sprache in Südarabien. V. (Anhang.) Zu ausgewählten Texten.  
1. Nach den Aufnahmen von D. H. v. Müller.
2. **Abhandlung.** Murko: Bericht über eine Reise zum Studium der Volksepik in Bosnien und Herzegowina im Jahre 1913.
3. **Abhandlung.** Groeger: XXXVI. Mitteilung der Phonogramm-Archiv-Kommission. Schweizer Mundarten. Im Auftrage der leitenden Kommission des Phonogramm-Archivs der Universität Zürich.
4. **Abhandlung.** Srbik: Ein Schüler Niebuhrs: Wilhelm Heinrich Grauert.
5. **Abhandlung.** Wellesz: Die Ballett-Suiten von Johann Heinrich und Anton Andreas Schmelzer. Ein Beitrag zur Geschichte der Musik am österreichischen Hofe im 17. Jahrhundert.
6. **Abhandlung.** Stur: Die slawischen Sprachelemente in den Ortsnamen der deutsch-österreichischen Alpenländer zwischen Donau und Drau. Eine historisch-philologische Untersuchung über die Siedlungen der mittelalterlichen Alpenslawen mit einem Abriß ihrer allgemeinen Geschichte.
7. **Abhandlung.** Geiger: Die Ameša Spentas, ihr Wesen und ihre ursprüngliche Bedeutung.
8. **Abhandlung.** Bretholz: Zur Geschichte der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Ein Gutachten des Grafen Kaspar von Sternberg, Präsidenten der böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften in Prag, über den Gründungsplan vom 18. März 1837.

a\*

536959





## VII. SITZUNG VOM 4. MÄRZ 1914.

---

Der Sekretär, Hofrat Ritter von K a r a b a c e k, verliest das Dankschreiben des Prof. Konrad Z w i e r z i n a in Graz für die ihm zur Förderung seiner Ausgabe der kleineren Gedichte des Strickers bewilligte Reisesubvention.

---

Der Sekretär überreicht eine Einladung der Ethischen Gesellschaft in Wien zur Teilnahme an einer für ihr Ehrenmitglied, weiland Friedrich J o d l, am 7. März 1914 veranstalteten Trauergedenkfeier.

---

Der Sekretär legt eine Einladung des Organisationskomitees für die XIX. Tagung des Internationalen Amerikanistenkongresses vor, welche vom 5. bis 10. Oktober 1914 zu Washington stattfinden wird.

---

Der Sekretär überreicht das von der amerikanischen Gesandtschaft über Wunsch des Verfassers eingesandte Geschenkwerk „Création d'un Centre Mondial de Communication. Par Hendrik Christian A n d e r s e n. (Ernest M. Hébrard, Architecte.) Paris 1913“.

---

Der Sekretär legt den IV. und V. Tagebuchbericht der diesjährigen Kampagne der ägyptischen Forschungsexpedition vor, ddo. 2. bis 12. Februar, resp. 13. bis 24. Februar 1914, übersandt vom Leiter der Ausgrabungen, Prof. H. J u n k e r.

---



## VI

Das k. M. Prof. Maximilian Bittner übersendet das Manuskript zu seinen ‚Studien zur Laut- und Formenlehre der Mehri-Sprache in Südarabien V. (Anhang): Zu ausgewählten Texten 1. nach den Aufnahmen von D. H. v. Müller‘.

---

Das w. M. der mathematisch-naturwissenschaftl. Klasse, Hofrat Siegmund Exner, übersendet, als Obmann der Phonogrammarchivkommission, das Manuskript von Dr. Rudolf Trebitsch in Wien, betitelt: ‚Phonographische Aufnahmen der baskischen Sprache und einiger Musikinstrumente im Baskenlande, ausgeführt im Sommer 1913‘, welches eventuell als ‚XXXIV. Mitteilung der Phonogrammarchivkommission‘ zu publizieren wäre.

---

Prof. Dr. Ernst Sellin in Kiel erstattet einen kurzen vorläufigen Bericht über die Ergebnisse seiner Ausgrabungen in Balata-Sichem.

---

Das w. M. Hofrat Oswald Redlich legt das eben erschienene Werk vor: ‚Steirische Gerichtsbeschreibungen. Als Quellen zum historischen Atlas der österreichischen Alpenländer. I. Abteilung. Landgerichtskarte: Steiermark. Mit Unterstützung des k. k. Ministeriums für Kultus und Unterricht, der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften und des Historischen Vereines für Steiermark herausgegeben von Anton Mell und Hans Pirchegger. (Quellen zur Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte der Steiermark. Herausgegeben von der Historischen Landeskommission für Steiermark. I. Band.) Mit einer Kartenbeilage. Graz 1914.‘

---

## VIII. SITZUNG VOM 11. MÄRZ 1914.

---

Der Sekretär, Hofrat Ritter von Karabacek, legt den vom Leiter der Ausgrabungen in Ägypten, Prof. H. Junker, eingesandten VI. Tagebuchbericht vor, ddo. 25. Februar bis 3. März 1914.

---

Der Sekretär überreicht eine von Prof. Dr. Heinrich Ritter von Srbik in Graz mit der Bitte um Aufnahme in die Sitzungsberichte eingesandte Abhandlung, welche betitelt ist: ‚Ein Schüler Niebuhrs. Wilhelm Heinrich Grauert‘.

---

Der Sekretär legt einen von Prof. Dr. Matthias Murko in Graz eingesandten Bericht vor über seine mit Unterstützung der linguistischen Abteilung der Balkankommission durchgeführte Reise zum Studium der Volksepik in Bosnien und der Herzegowina im Jahre 1913.

---

Das w. M. Hofrat Josef Seemüller überreicht, zugleich im Namen des w. M. Hofrates Wilhelm Meyer-Lübke, eine Abhandlung von Dr. O. Groeger in Zürich, betitelt: ‚Mitteilung der Phonogrammarchivskommission: Schweizer Mundarten. Im Auftrage der wissenschaftlichen Kommission für das Phonogrammarchiv der Universität Zürich bearbeitet‘, um deren Aufnahme in die Sitzungsberichte der Verfasser bittet.

---

Das w. M. Hofrat Seemüller macht ferner Mitteilung, daß das Preisgericht für die Grillparzerstiftung sich für das laufende Triennium 1914—1916 wie folgt konstituiert hat: Josef Seemüller, als Vertreter der kais. Akademie; Julius Bauer, als Vertreter der ‚Concordia‘; Hugo Thimig, als Vertreter des Burgtheaters; Anton Bettelheim, als Vertreter für Österreich und Süddeutschland, und Oskar Bulle in Weimar, als Vertreter für Norddeutschland.

---

## IX. SITZUNG VOM 18. MÄRZ 1914.

---

Der Sekretär überreicht eine Einladung des Vereins für Hamburgische Geschichte zur Teilnahme an der am 18. April 1914 stattfindenden Feier seines 75 jährigen Bestandes.

---



## VIII

Der Sekretär legt den VII. Tagebuchbericht der ägyptischen Expedition vor, ddo. 4. bis 10. März 1914.

---

Der Sekretär überreicht das von der London Library übersandte Werk ,Catalogue of the London Library, St. James's Square, London. By C. T. Hagberg Wright, LL. D. and C. J. Purnell, M. A. Vol. I: A—K. London 1913. Vol. II: L—Z. London 1914'.

---

Der Sekretär legt das eben erschienene Werk vor: ,Corpus medicorum graecorum, auspiciis academiarum associatarum ediderunt Academiae Berolinensis Havniensis Lipsiensis. V, 9, 1: Galeni in Hippocratis de natvra hominis, in Hippocratis de victv acvtorvm, de diaeta Hippocratis in morbis acvtis ediderunt Ioannes Mewaldt, Georgivs Helmreich, Ioannes Westenberg. MCMXIV, Lipsiae et Berolini.'

---

## X. SITZUNG VOM 26. MÄRZ 1914.

---

Der Präsident macht Mitteilung von dem am 22. März d. J. zu Graz erfolgten Ableben des k. M. Prof. Dr. Karl Uhlirz.

Die Mitglieder erheben sich zum Zeichen des Beileides von ihren Sitzen.

---

Der Sekretär legt die folgenden an die Klasse gelangten Druckwerke vor, und zwar:

1. ,Archaeology of the Old Testament. Was the Old Testament written in Hebrew? By Edouard Naville. (Library of Historic Theology. Editor Wm. C. Piercy.) London 1913'.

2. ,Das advokatorische Immunitätsrecht in Österreich. Eine strafrechtliche Untersuchung von Dr. Fritz Byloff, a. o. Professor der Rechte an der k. k. Karl-Franzens-Universität in Graz und Rechtsanwalt. Festschrift der k. k. Karl-Franzens-Universität in Graz für das Studienjahr 1912/13 aus Anlaß der Wiederkehr des Jahrestages ihrer Vervollständigung. Graz 1914'.

3. ,Ekonomisk Tidskrift utgifven af David Davidson. 1913. Arg. XV. Häft 12. Uppsala und Stockholm 1913'.

4. ,Vostočnyi Sbornik. Isdanie obščestva Russkich orientalistov. Kniga I. St. Petersburg 1913'.

5. ,Archivo Ibero-Americano. Estudios históricos sobre la Orden Franciscana en España y sus misiones. Publicación bimestral de los Padres Franciscanos. Ano I. Tomo I y II. Madrid 1914'.

6. ,Étude sur la Phonétique Historique du Bantou. Par L. Homburger. Paris 1914'.

7. ,Die Geburts-, Sterbe- und Grabstätten der römisch-deutschen Kaiser und Könige. Von Eugen Guglia. Mit 92 Abbildungen. Wien 1914'.

8. ,Anatonij Pavlov, Oda na stolëtje parovza 1814—1914 g. Tiflis 1914'. (Der kais. Akademie der Wissenschaften überreicht vom Verfasser.)

9. ,Chartularium Studii Bononiensis. Documenti per la storia dell'università di Bologna dalle origini fino al secolo XV, pubblicati per opera della Commissione per la storia dell'Università di Bologna. Volume II. Bologna 1913'.

---

Der Sekretär legt den VIII. Tagebuchbericht der ägyptischen Expedition vor, ddo. 11. bis 13. März 1914.

---

Der Sekretär überreicht endlich eine Abhandlung von Dr. J. Stur in Wien, betitelt: ,Die slawischen Sprachelemente in den Ortsnamen der deutsch-österreichischen Alpenländer zwischen Donau und Drau', um deren Aufnahme in die Sitzungsberichte der Verfasser bittet.

---

Die kais. Akademie der Wissenschaften hat in ihrer Gesamtsitzung am 27. März l. J. beschlossen, aus dem auf die philosophisch-historische Klasse für das Jahr 1914 entfallenden Erträgnisse der Treitl-Stiftung folgende Subventionen als Dotationen an die Spezialkommissionen dieser Klasse zu bewilligen:



# X

Balkankommission, linguist. Abteilung . . . . .	K 2000.—
„ „ antiquar. Abteilung . . . . .	„ 2000.—
Sprachenkommission . . . . .	„ 5000.—
Kommission für die Trienter Konzilskorrespondenz „	100.—
Limes-Kommission . . . . .	„ 8000.—
Kommission für die Bibliothekskataloge des Mittelalters „	1500.—
Atlas-Kommission . . . . .	„ 4000.—
Druckkostenbeitrag an die phil.-hist. Klasse . . . „	5000.—

Die kais. Akademie hat ferner in derselben Sitzung beschlossen, die für das Jahr 1914 vom Kuratorium der Savigny-Stiftung in Berlin ihr zur Verfügung gestellte Zinsenrate per 5200 Mark in folgender Weise aufzuteilen, und zwar:

1. Zur Unterstützung des Honorarfonds der Savigny-Zeitschrift . . . . . M. 700
2. dem Prof. Robert Ritter v. Mayr-Harting in Prag als Druckkostenbeitrag für den Wortindex zum Codex Iustinianus . . . . . „ 1700
3. dem Prof. L. Wahrmund in Prag zur Vollendung des 2. Bandes seiner Quellensammlung zur Geschichte des römisch-kanonischen Prozesses im Mittelalter . . . . . „ 1800
4. als Druckkostenbeitrag für das Werk von Motloch und Zycha ,Über Notprinzip und Treueprinzip bei Erfüllung von Verbindlichkeiten etc.' . . . „ 800
5. als Druckkostenbeitrag für das Werk von Dr. Alexander Gál in Wien ,Die Summa legum des Raymundus Parthenopeus.' . . . . „ 200

Endlich hat die Akademie beschlossen, dem Dr. Richard Rusch in Innsbruck für eine Reise nach London und Oxford behufs Studiums hethitischer Altertümer eine Subvention im Betrage von K 400 aus den Mitteln der phil.-hist. Klasse zu bewilligen.

## XI. SITZUNG VOM 6. MAI 1914.

---

Seine Exzellenz, der Präsident Dr. Eugen von Böhm-Bawerk, gedenkt des schweren Verlustes, den die kais. Akademie durch das am 26. April erfolgte Ableben ihres w. M. Eduard Sueß, Präsidenten der Akademie von 1898 bis 1911, erlitten hat.

Die Mitglieder geben ihrer Trauer durch Erheben von den Sitzen Ausdruck.

---

Der Präsident macht ferner Mitteilung von dem am 10. April erfolgten Ableben des k. M. Dr. Ferdinand Freiherrn von A n d r i a n - W e r b u r g.

Die Mitglieder erheben sich zum Zeichen des Beileides von ihren Sitzen.

---

Der Sekretär, Hofrat Ritter von K a r a b a c e k, verliest eine Note des hohen Kuratoriums, wonach Se. kaiserliche und königliche Hoheit der durchlauchtigste Herr Erzherzog-Kurator verhindert ist, an der für den 27. Mai anberaumten feierlichen Sitzung zu erscheinen.

---

Der Sekretär verliest eine weitere Note des hohen Kuratoriums, wonach Se. kaiserliche und königliche Hoheit der Akademie gestatte, wie in früheren Fällen so auch heuer ihren Vizepräsidenten selbst zu wählen.

---

Der Sekretär verliest die aus Anlaß des Ablebens des w. M. Eduard Sueß an die Akademie gelangten Kondolenzen.

---

Der Sekretär verliest eine Zuschrift des Vereines für Landeskunde von Niederösterreich, worin dieser für die ihm zur Feier seines 50jährigen Bestandes durch den Delegierten



## XII

der Akademie, w. M. Sektionschef Dr. Gustav Winter, überbrachten Glückwünsche dankt.

---

Der Sekretär legt die Tagebuchberichte IX und X der ägyptischen Forschungsexpedition vor, ddo. 18. bis 31. März, resp. 1. bis 7. April 1914.

---

Der Sekretär legt das von der Niederländischen Akademie zu Amsterdam eingesandte ‚Programma certaminis poetici ab academia regia disciplinarum Neerlandica ex legato Hoeufftiano in annum MCMXIII indicti‘ vor.

---

Der Sekretär überreicht das durch die Buchdruckerei Heinrich Mercy Sohn in Prag im Auftrage Sr. kaiserlichen und königlichen Hoheit des durchlauchtigsten Herrn Erzherzogs Ludwig Salvator, E.-M. der kaiserlichen Akademie, eingelangte, von Höchstdemselben verfaßte Werk ‚Porto Pi in der Bucht von Palma de Mallorca. Prag 1914‘.

---

Der Sekretär überreicht den von der Petersburger Akademie eben eingelangten gedruckten Bericht über die Verhandlungen der internationalen Assoziation 1913 unter dem Titel ‚Actes de la cinquième session de l'Association internationale des Académies, St.-Pétersbourg 1913. St.-Pétersbourg, Imprimerie de l'Académie impériale des sciences, 1914‘.

---

Der Sekretär verliest eine Zuschrift der Bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München, wonach diese sich mit der vorgeschlagenen Abhaltung eines Kartelltages im laufenden Jahre sowie mit der Anberaumung desselben auf Ende Mai einverstanden erklärt.

---



Der Sekretär legt eine von dem Privatdozenten an der böhmischen Universität in Prag, Dr. Rudolf R ů ž i c k a, unter dem Titel ‚Die sekundäre Entwicklung von ġ aus ع im Arabischen‘ eingesendete Abhandlung vor, um deren Aufnahme in die akademischen Publikationen der Verfasser bittet.

---

Das w. M. Sektionschef Dr. Gustav W i n t e r überreicht das Manuskript zum V. Bande des Werkes ‚Nuntiaturberichte aus Deutschland‘ von Prof. Dr. Philipp D e n g e l in Innsbruck.

---

Das w. M. Professor Leopold von S c h r o e d e r überreicht für die Denkschriften der Klasse eine Abhandlung unter dem Titel ‚Herakles und Indra‘.

---

Privatdozent Dr. Walter Schmid in Graz erstattet den zweiten vorläufigen Bericht über seine Ausgrabungen der Ringwälle des Bachergebirges.

---

Dr. Rudolf Trebitsch berichtet über ‚Baskische Sprach- und Musikaufnahmen‘.

---

## XII. SITZUNG VOM 13. MAI 1914.

---

Der Sekretär, Hofrat Ritter von K a r a b a c e k, überreicht die von der japanischen Gesandtschaft übersandten, von dem Historischen Institut der kais. Universität zu Tokio herausgegebenen Werke ‚Dai Nippon Ko-mon-jo‘ und ‚Dai Nippon Shiryoo‘ in je zwei Bänden.

---

Der Sekretär legt ferner die folgenden, bei der Klasse eingelangten Druckwerke vor, und zwar:

1. ‚System des naturalistischen Transzendentalismus, oder: Die menschliche Unsterblichkeit in naturalistischer

#### XIV

Beleuchtung und Begründung. Von Dr. Eduard Löwenthal. 4., neu bearbeitete Auflage. Berlin 1914.'

2. ,Das Geschlecht von Orchis im Lateinischen und in der Botanik. Von Dr. Franz Müller, Universitätsprofessor in Graz, Ehrenmitglied der k. k. Gartenbaugesellschaft.' (S.-A. aus den ,Mitteilungen der k. k. Gartenbaugesellschaft in Steiermark. Nr. 11, 1. November 1913'.)

3 ,Verwahrung gegen die Behandlung Kants in Lehre und Schrift. Von Professor Dr. Ludwig Goldschmidt. Beilage zum Bericht des Herzoglichen Gymnasium Ernestinum zu Gotha. Gotha 1914.' (Überreicht vom Verfasser.)

4. ,Napoleon I. Eine Biographie von August Fournier. I. bis III. Band. 3., verbesserte Auflage. Wien und Leipzig 1913.' (Überreicht von dem k. M. Hofrat Professor August Fournier in Wien.)

5. ,Archiv für Fischereigeschichte. Darstellungen und Quellen. Herausgegeben von Emil Uhles. Heft 1: Juli 1913 und Heft 2: Januar 1914. Berlin.'

6. ,Urkunder rörande Stockholms historia. I: Stockholms stadts privilegiebref 1423—1700. Fjärde häftet. Stockholm.'

---

Der Sekretär überreicht eine Einladung des Organisationskomitees des I. Internationalen Kongresses für Ethnologie und Ethnographie zu der vom 1. bis 5. Juni 1914 zu Neuchâtel stattfindenden Tagung.

---

Der Sekretär verliest die Zuschriften der kgl. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig und der Akademie der Wissenschaften zu Heidelberg, worin die beiden sich für die Abhaltung eines Kartelltages im laufenden Jahre, und zwar zu dem von der kais. Akademie vorgeschlagenen Termine Ende Mai, aussprechen.

---

Der Sekretär verliest eine Einladung der British Academy in London zur Beschickung eines internationalen Komitees, das über die Art zu beraten haben würde, wie an-



läßlich der 300. Wiederkehr des Todestages von William Shakespeare das Andenken des Dichters am besten gefeiert werden könnte.

---

Das w. M. Sektionschef Dr. Gustav Winter überreicht namens der historischen Kommission das soeben im Drucke vollendete Werk: „Die römische Kurie und das Konzil von Trient unter Pius IV. Aktenstücke zur Geschichte des Konzils von Trient. Im Auftrage der historischen Kommission der kais. Akademie der Wissenschaften bearbeitet von Josef Šusta. IV. (Schluß-)Band. Wien 1914.“

---

### XIII. SITZUNG VOM 20. MAI 1914.

---

Se. Exzellenz der Präsident begrüßt das zum ersten Male erschienene neugewählte wirkliche Mitglied Hofrat Moriz Wlassak.

---

Der Sekretär verliest die folgende Note des hohen Kuratoriums ddo. 18. Mai 1914 betreffend die Allerhöchste Bestätigung der im Jahre 1913 durch die kais. Akademie vollzogenen Wahlen:

„Seine k. und k. Apostolische Majestät haben mit Allerhöchster Entschließung vom 12. Mai d. J. den ordentlichen Professor der Paläontologie an der Universität in Wien Dr. Karl Dienes zum wirklichen Mitgliede der mathematisch-naturwissenschaftlichen Klasse sowie den ordentlichen Professor des römischen Rechtes an der Universität in Wien, Hofrat Dr. Moriz Wlassak, den Direktor der Sammlungen von Waffen und kunstindustriellen Gegenständen des Allerhöchsten Kaiserhauses und ordentlichen Professor der Kunstgeschichte an der Universität in Wien Dr. Julius Ritter v. Schlosse, den ordentlichen Professor der orientalischen Sprachen an der Universität in Wien Dr. Maximilian Bittner und den ordentlichen Professor der klassischen Philologie an der Universität in Wien Dr. Ed-



mund H a u l e r zu wirklichen Mitgliedern in der philosophisch-historischen Klasse der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien huldvollst zu ernennen geruht.

Seine k. und k. Apostolische Majestät haben ferner die Wahl des Professors und Direktors des Solar-Observatory auf Mount Wilson in Chicago Dr. Georg Ellery Hale zum Ehrenmitgliede der mathematisch-naturwissenschaftlichen Klasse im Auslande huldreichst zu genehmigen und den von der Akademie vorgenommenen Wahlen von korrespondierenden Mitgliedern im In- und Auslande die Allerhöchste Bestätigung huldvollst zu erteilen geruht, und zwar:

in der m a t h e m a t i s c h - n a t u r w i s s e n s c h a f t l i c h e n K l a s s e:

der Wahl des ordentlichen Professors der Physik an der Universität in Graz Dr. Hans B e n n d o r f, des Kustos am Naturhistorischen Hofmuseum in Wien Anton H a n d l i r s c h und des ordentlichen Professors der Parmakognosie an der Universität in Wien, Hofrates Dr. Josef M ö l l e r zu korrespondierenden Mitgliedern im Inlande sowie der Wahl des Professors der Pflanzenphysiologie an der Sorbonne in Paris Gaston B o n n i e r und des Keeper of Herbarium and Library of the Kew-Gardens bei London Dr. Otto S t a p f zu korrespondierenden Mitgliedern im Auslande;

in der p h i l o s o p h i s c h - h i s t o r i s c h e n K l a s s e:

der Wahl des ordentlichen Professors der Ägyptologie an der Universität in Wien Dr. Hermann J u n k e r, des Direktors des mährischen Landesarchivs in Brünn Professors Dr. Berthold B r e t h o l z und des ordentlichen Professors der Kunstgeschichte an der Universität in Wien Dr. Max D v o ř á k zu korrespondierenden Mitgliedern im Inlande sowie der Wahl des Direktors der École française in Rom Louis D u c h e s n e und des Professors für bayerische Geschichte an der Universität in München, Geheimrates Dr. Siegmund Ritter v. R i e z l e r zu korrespondierenden Mitgliedern im Auslande.

---

Der Sekretär verliest ein Dankschreiben der Leitung des rechtswissenschaftlichen Seminars der Wiener Uni-



versität für die unentgeltliche Ergänzung der Lücken in den dortigen Beständen akademischer Publikationen.

---

Das Obersthofmeisteramt Sr. k. und k. Hoheit des durchlauchtigsten Herrn Erzherzogs Friedrich übermittelt das Werk „Erzherzog Carl von Österreich. Ein Lebensbild. Im Auftrage seiner Enkel, der Herren Erzherzoge Friedrich und Eugen verfaßt von Oskar Criste, Oberstleutnant der kriegsgeschichtlichen Abteilung des k. u. k. Kriegsarchives. I. Band: 1771—1797. II. Band: 1798—1808. III. Band: 1809—1847. Wien und Leipzig 1912“.

---

Der Sekretär überreicht die kürzlich ausgegebene 20. Lieferung des Werkes „Enzyklopädie des Islam. Leiden und Leipzig 1914“.

---

Der Sekretär legt das von der Verlagshandlung F. Bruckmann A.-G. in München eingesandte Pflichtexemplar der 15. Lieferung des Werkes „Monumenta Palaeographica. Von Professor Dr. Anton Chroust“ vor.

---

Der Sekretär teilt die Tagesordnung für die am 28. und 29. Mai in Wien unter dem Vorsitze der kais. Akademie der Wissenschaften stattfindende Versammlung des Verbandes wissenschaftlicher Körperschaften (Kartellverband) mit.

Die Klasse delegiert für diese Beratungen ihren Präsidenten Exz. von Böhm-Bawerk, ihren Sekretär Hofrat von Karabacek, ferner ihre wirklichen Mitglieder Hofrat v. Jagić und v. Ottenthal als Mitglieder der Verbandkommission, Hofrat Rödlich und Hofrat Seemüller für die Beratungen über die Herausgabe der Bibliothekskataloge des Mittelalters und Professor v. Arnim für die Beratungen über den neuen, von der kgl. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften angemeldeten Vorschlag auf Herausgabe einer internationalen Bibliographie der Philosophie.

---

b



## XVIII

Das w. M. Hofrat Leo R e i n i s c h überreicht im Namen des Verfassers, Carlo Conti R o s s i n i, Secrétaire général pour les affaires politiques et civiles de la Tripolitaine in Tripoli, dessen neueste Publikation ‚Studi su popolazioni dell’ Etiopa. I—VI. Roma 1914‘.

---

Das w. M. Hofrat Friedrich von K e n n e r überreicht namens der Limeskommission einen vorläufigen Bericht des Leiters der Ausgrabungen, Prof. Dr. Eduard N o w o t n y, über die im Jahre 1913 in C a r n u n t u m durchgeführten Grabungen dieser Kommission.

---

Das w. M. Hofrat von K e n n e r überreicht weiters im Namen der antiquarischen Abteilung der Balkankommission einen vorläufigen Bericht des Hauptmannes Georg V e i t h des 5. Artillerieregimentes in Bilek (Herzegowina) über die Ergebnisse seiner von dieser Kommission subventionierten Forschungsreise zur Klarstellung des Feldzuges Julius Cäsars in der Umgebung von Dyrrhachium im Jahre 47 auf 48 v. Chr.

---

## XIV. SITZUNG VOM 10. JUNI 1914.

---

Der Präsident macht Mitteilung von dem am 6. Juni d. J. erfolgten Tode des w. M. Hofrates Adolf Lieben. Die Mitglieder erheben sich zum Zeichen des Beileides von ihren Sitzen.

---

Der Sekretär verliest die Dankschreiben der k. M. Prof. Bertold Bretholz, Prof. Hermann Junker und Geheimrat Siegmund von Riezler für ihre Wahl zu korrespondierenden Mitgliedern der Klasse.

---

Die Japanische Gesandtschaft in Wien übermittelt zwei weitere Bände des vom historischen Institut der kaiserl. Universität in Tokio herausgegebenen Werkes ‚Dai Nippon Shiryoo‘.

---

Der Sekretär überreicht weiters die folgenden, an die Klasse gelangten Druckwerke, und zwar:

1. ,The Structure of Le Livre d'Artus and its Function in the Evolution of the Arthurian Prose-Romances. A critical study in Mediaeval Literature by H. Oskar Sommer. London und Paris, Hachette and Company, 1914.'

2. ,La valeur du Codex Fundensis pour le rétablissement du texte de l'Apologeticum de Tertullien. Par C. Callawaert, président du grand Séminaire de Bruges, maître de conférence à l'Université de Louvain. (Extrait des Mélanges Charles Moeller. Fascicules 40—41.)'

3. ,Das Erwachen. Jahrbuch zur Förderung der Kultur-gemeinschaft. 3. Publikation. Mit einem Bilde des Dichters J. S. Machar. Herausgegeben von Dr. Heinrich Herbatschek. Wien 1914.'

4. ,Revista de Filologia Española. Director: Ramón Menéndez Pidal. 1914. Tomo I, Cuaderno 1. Madrid 1914.'

5. ,Deutsche Volkskunde aus dem östlichen Böhmen. Von Dr. Eduard Langer. 1913. XIII. Band. 1. und 2. Heft. Braunau i. B. 1913.'

---

Der Sekretär legt eine Abhandlung von Dr. Richard Heuberger in Innsbruck vor, unter dem Titel: ,Die Kundschaft Bischof Konrads III. von Chur über das Landrecht Graf Meinhards II. von Tirol', um deren Aufnahme in das Archiv für österreichische Geschichte der Verfasser bittet.

---

Der Sekretär überreicht einen Vorbericht des Leiters der ägyptischen Forschungsexpedition, k. M. Prof. Hermann Junker, über die dritte Grabung bei den Pyramiden von Gizeh vom 3. Januar bis 23. April 1914.

---

Das w. M. Professor Leopold von Schroeder überreicht eine Abhandlung des Privatdozenten der Wiener Universität Dr. Bernhard Geiger unter dem Titel ,Die Ameshaçpentas'.

---

b\*



Das w. M. Hofrat Emil von Ottenthal berichtet namens der Kommission zur Leitung der Herausgabe von Denkmälern der Tonkunst in Österreich über die Herausgabe des ‚Corpus scriptorum de musica‘.

---

## XV. SITZUNG VOM 17. JUNI 1914.

---

Der Sekretär überreicht die von der Direktion des k. k. österreichischen Handelsmuseums übermittelten Hefte 1—2 und 3—6 des neuen (40.) Jahrganges der ‚Österreichischen Monatschrift für den Orient.‘

---

Der Sekretär legt weiters die von der Universität Lemberg anlässlich ihres 250-jährigen Bestandes herausgegebene Festschrift vor unter dem Titel ‚Pamiętnik obchodu jubileuszowego w 250 rocznicy założenia Uniwersytetu we Lwowie przez króla Jana Kazimierza zestawil z polecenia Senatu Akademickiego Dr. Wiktor Hahn, Docent Uniwersytetu lwowskiego. We Lwowie 1914.‘

---

Die k. k. Statthalterei in Böhmen übersendet den XVII. Band des von ihr herausgegebenen Werkes ‚Studienstiftungen im Königreiche Böhmen (1901—1902). Prag 1914.‘

---

Der Sekretär legt ferner das von der Kais. Öffentlichen Bibliothek zu St. Petersburg eingesandte Werk vor: ‚Paleografičeskie Snimki s nekotorych grečeskich, latinskich i slavianskich rukopisei Imperatorskoi pybličnoi biblioteki. St. Petersburg 1914.‘

---

Das w. M. Prof. Alfons Dopsch überreicht eine Abhandlung des k. M. Prof. Bertold Bretholz in Brünn unter dem Titel ‚Zur Geschichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Ein Gutachten des Grafen Kaspar von Sternberg, Präsidenten der Böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften in Prag, über den Gründungsplan vom 18. März 1837.‘

---

Die philosophisch-historische Klasse hat beschlossen, den Termin, bis zu welchem Subventionsgesuche vorgelegt werden können, auf den 30. April jedes Jahres festzusetzen.

Nach dem 30. April einlaufende Subventionsgesuche können für das betreffende Jahr nicht mehr berücksichtigt werden.

---

## XVI. SITZUNG VOM 24. JUNI 1914.

---

Der Sekretär überreicht die vom Organisationskomitee für den XIX. Internationalen Amerikanistenkongreß eingesandten weiteren Mitteilungen über die zu Washington, 5. bis 10. Oktober d. J. stattfindende Tagung, sowie über die bereits angemeldeten Teilnehmer, Vorträge und Exkursionen.

---

Das Kaiserlich Archäologische Institut, Römisch-Germanische Kommission, zu Frankfurt am Main dankt für die unentgeltliche Zuwendung des 1. Heftes des II. Bandes der ‚Mitteilungen der Prähistorischen Kommission‘.

---

Das Ministerium für Kultus und Unterricht übermittelt den von der k. u. k. Botschaft in Berlin im Wege des k. u. k. Ministeriums des Äußeren eingelangten IV. Band des Werkes ‚Inventaire général des richesses d'art de la France. Paris. Monuments civils. Tome IV. Table alphabétique-analytique. Paris 1913‘.

---

Der Sekretär legt einen von Prof. Dr. Ernst Sellin in Kiel eingesandten kurzen vorläufigen Bericht vor sowie die Rechnungsablage über die diesjährige Frühjahrskampagne der Ausgrabung Balata-Sichem.

---



## XXII

Das w. M. Professor Dr. Edmund Hauler erstattet den Bericht der Kommission für den Thesaurus linguae latinae über die Zeit vom 1. April 1913 bis 31. März 1914.

### AUSZERORDENTLICHE GESAMTSITZUNG VOM 1. JULI 1914.

Der Präsident macht Mitteilung von dem am 28. Juni 1914 erfolgten Ableben Seiner k. und k. Hoheit des durchlauchtigsten Herrn Kurators der Akademie der Wissenschaften Erzherzog Franz Ferdinand.



**Sitzungsberichte**  
der  
Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien.  
Philosophisch-Historische Klasse.  
176. Band, 1. Abhandlung.

---

**Studien**  
zur  
**Laut- und Formenlehre**  
der  
**Mehri-Sprache in Südarabien.**

V. (Anhang.) Zu ausgewählten Texten.

1. Nach den Aufnahmen von D. H. v. Müller.

Von

**Dr. Maximilian Bittner,**

wirkl. Mitglieder der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien.

Vorgelegt in der Sitzung am 4. März 1914.

---

**Wien, 1914.**

In Kommission bei Alfred Hölder

k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler,  
Buchhändler der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.



Druck von Adolf Holzhausen,  
k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.

## Vorbemerkungen.

Nachdem ich meine ‚Studien zur Laut- und Formenlehre der Mehri-Sprache in Südarabien‘ in vier Teilen<sup>1</sup> zum Abschluß gebracht habe und zu der Überzeugung gelangt bin, daß man so, wie ich es beim Mehri gewagt habe, nicht nur diesem, sondern von ihm ausgehend vielleicht auch den beiden anderen Mahra-Sprachen,<sup>2</sup> nämlich dem Šhauri und dem Soqotri, wird näher<sup>3</sup> treten können, halte ich es für meine Pflicht, jenen ‚Mehri-Studien‘, wie ich meine Arbeiten auf dem Gebiete des Mehri kurz bezeichnen will,<sup>4</sup> als Anhang im folgenden noch einige

<sup>1</sup> Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, philosophisch-historische Klasse, u. zw.: I. ‚Zum Nomen im engeren Sinne‘ = 162. Band, 5. Abhandlung (1909). — II. ‚Zum Verbum‘ = 168. Band, 2. Abhandlung (1911). — III. ‚Zum Pronomen und zum Numerale‘ = 172. Band, 5. Abhandlung (1913). — IV. ‚Zu den Partikeln (mit Nachträgen und Indizes)‘ = 174. Band, 4. Abhandlung (1914).

<sup>2</sup> So möchte ich das Mehri, Šhauri und Soqotri nennen, weil diese beiden letzteren gewiß aufs Mehri zurückgehen, dessen Heimat im Mahra-Lande in Südarabien gelegen ist.

<sup>3</sup> Vgl. meine ‚Charakteristik der Šhauri-Sprache in den Bergen von Dofâr am Persischen Meerbusen‘, Anzeiger der philosophisch-historischen Klasse der Kais. Akademie der Wissenschaften vom 23. April (Jahrgang 1913, Nr. IX) und meine ‚Vorstudien zur Grammatik und zum Wörterbuche der Soqotri-Sprache‘ I. (1. Das -t der Feminin-Endung. 2. Der Possessiv-Ausdruck und die Verwandtschaftsnamen. 3. Persische Lehnwörter) in Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, philosophisch-historische Klasse, 173. Band, 4. Abhandlung (1913).

<sup>4</sup> Einiges von dem ins Mehri Einschlägigen habe ich auch in der Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes publiziert, u. zw.: 1908 in



Prüfsteine beizulegen, an denen die Gültigkeit der — ich darf es wohl sagen — nicht immer mühelos erschlossenen Sprachgesetze erprobt werden möge.

• Zu diesem Ende will ich es versuchen, eine Anzahl besonders lesenswerter und sprachlich interessanter Texte, die ich aus dem von David Heinrich v. Müller, Alfred Jahn und Wilhelm Hein aufgenommenen und ins Deutsche übersetzten Mehri-Materiale<sup>1</sup> ausgewählt habe, mit jenen ‚Studien‘ streng methodisch in Einklang zu bringen. Als ersten Teil dieses von mir geplanten Anhangs lege ich sechs Texte vor, die wir D. H. v. Müller zu danken haben, und zwar aus ‚Südarabische Expedition‘, Band IV: Die Mehri- und Soqotri-Sprache I, Wien, Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, 1902 — nämlich:

- A. ‚Aschenputtel‘, S. 117—135, wozu man auch das von D. H. v. Müller ebendort zum Schlusse unter ‚Zur Sagen- und Märchenbildung‘ S. 211—214 Mitgeteilte nachlesen wolle (bei Müller unter ‚Erzählung‘ E).<sup>2</sup>
- B. ‚Der närrische Mann‘, S. 111—117, wozu man auch S. 209—211 vergleichen möge (bei Müller unter ‚Erzählung‘ D).
- C. ‚Geschichte dreier Brüder‘, S. 135—144; vgl. dazu auch S. 216 und 217 (bei Müller unter ‚Erzählung‘ G).

einer Anzeige von ‚K. Brockelmann, Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen‘, S. 322—430; — 1909 in ‚Der gemeinsamen semitische Ausdruck für ‚Zunge‘ — ein nomen agentis, S. 144—150; — 1910 in ‚Neues Mehri-Materiale‘, S. 70—92; — 1913 in ‚Einige das Mehri betreffende Bemerkungen zu Brockelmanns Grundriß II (Syntax), S. 48—52, und einige Etymologien.

<sup>1</sup> In Band III, IV und IX der Südarabischen Expedition, Kais. Akademie der Wissenschaften zu Wien, 1902.

<sup>2</sup> Die Mehri-Version des Märchens vom Aschenputtel ist noch einmal abgedruckt worden in Band VII der Südarabischen Expedition, der die Šhauri-Texte enthält, und zwar S. 34—45 (mit paralleler Šhauri- und Soqotri-Übersetzung, letztere auch in Band VI, Soqotri-Texte, S. 35—42). — Ich habe die Absicht, das Märchen vom Aschenputtel in den drei Mahrasprachen als sprachvergleichende Studie in der Art der vorliegenden Publikation zu bearbeiten.



- D. ‚Treue wird belohnt‘, S. 125—134; vgl. S. 215 (bei Müller unter ‚Erzählung‘ F).
- E. ‚Geschichte zweier Brüder‘, S. 69—91; vgl. S. 193—203 (bei Müller unter ‚Erzählung‘ B).
- F. ‚Geschichte Josephs‘, Gen. 37, 2—36, S. 1—5 (bei Müller unter ‚Biblische Texte‘, 1. Aus der Genesis, Kap. 37).

Bei Herstellung der vorliegenden Arbeit konnte ich so zu Werke gehen, als ob es sich um Texte gehandelt hätte, die nach alten Handschriften ediert worden sind. Es standen mir nämlich jene von der Hand D. H. v. Müllers geschriebenen ersten Aufnahmen zu Gebote, die der so überaus reiche linguistische Nachlaß<sup>1</sup> des zu früh Verstorbenen enthält, und so war es mir möglich, bei wiederholtem genauen Studium dieser wertvollen Manuskripte noch so manchen Wink zu erhalten, der der weiteren Durchforschung des Mehri nur zum Vorteil gereichen wird. Die Übersetzungen habe ich zum Zwecke dieser „Studien“ natürlich neu gemacht und zwar, um über jedes Wort Rechenschaft geben und die wünschenswerte Kontrolle überall ermöglichen zu können, ganz wörtlich gehalten. Beides, Texte und Übersetzungen, habe ich mit Noten versehen: die zu ersteren enthalten eine Art von textkritischem Apparat, insbesondere oft auch in den ersten Aufnahmen zu findende andere Lesarten, während die zum Deutschen auf solche Stellen verweisen, wo der Sinn jetzt anders aufzufassen oder wo zu deren Verständnis noch eine besondere Erklärung notwendig ist.

Im übrigen habe ich mich streng an die ersten Aufnahmen gehalten, insbesondere habe ich die wohl auffälligen, aber erwiesenermaßen in der Natur des Mehri gelegenen Inkonssequenzen

---

<sup>1</sup> Der das Mehri, Šhauri und Soqotri betreffende Nachlaß D. H. v. Müllers enthält die ersten Aufnahmen zu fast allen von Müller edierten Texten mit zwar nicht immer zahlreichen, aber dann um so brauchbareren Glossen aus dem Munde der eingebornen Gewährsleute, daneben hie und da auch Paradigmen; hingegen sind die gleichfalls vor mir liegenden Zettelkataloge zu dem in den edierten Texten aufgespeicherten Wort-



der Aussprache, die in der Transkription zum Ausdruck kommen, streng beibehalten; ich ließ also z. B. *bayt*, *beyt* und *bêt* ‚Haus‘ nebeneinander oder *heberît*, *hebirît* und *habrît* ‚Tochter‘ u. dgl. m. Nur was die Andeutung langer Vokale betrifft, habe ich dort, wo beim langsamen Sprechen eigentlich eine Länge gesprochen resp. gehört werden muß, das Längezeichen — wenigstens anfangs und in den wichtigsten Fällen — gesetzt, z. B. schreibe ich *nûkā* er kam, wofür wir auch *nûka* und *núka* finden oder *ibitûr* er fischt statt *ibitûr*, weil *ā* in *nûkā* eben aus *a* + ’ (‘) entstanden ist und *ibitûr* für *ibitôr* resp. *yebtôr* steht, dem Ind.-Subj. der Intransitiven (nach der Form *kîteb*). Andererseits habe ich Längezeichen besonders auf betonten Vokalen, die bloß etymologisch ursprünglich lang sind, im Mehri aber auch fallweise verkürzt werden, dort, wo diese kurz sein müssen, getilgt, z. B. habe ich *beyét-i-ye* meine Häuser geschrieben, nicht *beyêt-i-ye*, denn es liegt nicht Imalisierung des *â* von dem anzusetzenden (*a*)*byât* vor, sondern Verkürzung des *â* zu *á*, *é* u. dgl. In der Verwendung von Trennungsstrichen zur Zerlegung eines Komplexes von mehreren Wortelementen in die einzelnen Bestandteile bin ich etwas weiter gegangen, insbesondere habe ich die Pronominalsuffixe, soweit es möglich war, abgesondert, z. B. *hebirît-s* ihre Tochter für *hebirîts*, *ayént-i-he* seine Augen für *ayéntihe*, *l-elbéd-es* daß er sie schlage für *l-e-lbéd-es* oder *le-lbéd-es* u. dgl. Im übrigen habe ich jede andere von mir herrührende Änderung in den Noten ausdrücklich als solche angegeben oder durch Anführung der in den gedruckten Texten stehenden Schreibart kenntlich gemacht.

---

schatz zum Teile noch einer sie vervollständigenden Revision und Kollationierung bedürftig, ehe sie zur Herstellung von Glossaren und Vokabularien werden benützt werden können. Inedita gibt es nur mehr in geringer Zahl. Hervorzuheben sind die Mehri-Übersetzung eines Stückes aus dem Qorân, die aber zu sehr an dem Wortlaute des Arabischen festhält, und eine Soqotri-Übersetzung der ersten 6 Kapitel des Evangelium Markus, die ich in den ‚Vorstudien zur Grammatik und zum Wörterbuche der Soqotri-Sprache‘, s. oben S. 3, Note 3, edieren möchte.

Wer meine ‚Mehri-Studien‘ durchgelesen hat, dürfte wohl sofort in der Lage sein, die hier folgenden Mehri-Texte von D. H. v. Müller, denen ich solche von A. Jahn und W. Hein folgen lassen will, zu verstehen. Was ich in meinen Studien zu erklären versucht habe, ist nach den Indizes am Schlusse des 1. Teiles: ‚Zum Nomen im engeren Sinne‘, S. 90—111, dann am Schlusse des 2. Teiles: ‚Zum Verbum‘ S. 122—142, sowie am Schlusse des 4. Teiles: ‚Zu den Partikeln‘, S. 42—48<sup>1</sup> (enthält auch das Material des 3. Teiles: ‚Zum Pronomen und zum Numerale‘) leicht aufzufinden. Alles das hingegen, was noch einer weiteren Erklärung bedarf, habe ich in einer Art von Kommentar zusammengestellt, den ich den vorgelegten Texten und Übersetzungen gleich hier folgen lasse.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. auch den Index zu den Nachträgen, Studien IV, S. 60—64.

<sup>2</sup> In den Anmerkungen verweise ich mit ‚Ms.‘ überall dort auf die ersten Aufnahmen D. H. v. Müllers, wo ich durch Beibehaltung der in der Handschrift stehenden Leseart von dem Wortlaut der gedruckten Texte D. H. v. Müllers abweiche. Diese letzteren bezeichne ich mit ‚M.‘ (= Südarabische Expedition, Bd. IV. I). Was im Kommentar erklärt wird, ist in den Texten hier mit Kreuzchen (+) bezeichnet. Von mir herrührende Ergänzungen habe ich durch [ ], Vorschlags- und Gleitvokale zwischen zwei Worten durch ( ) kenntlich gemacht.



## A. Aschenputtel.

1. *gayj, ḥawwôt, <sup>+</sup> hārûs bi-ḥarmêt, nûkā<sup>+</sup> men-s ba-gajinôt, <sup>+</sup> u-mtût<sup>+</sup> hām-es, <sup>+</sup> <sup>1</sup> n-qanû<sup>+</sup> gajinôt, tâ<sup>+</sup> aqerût, iṭārḥ-es<sup>+</sup> be-báyt we-hé 'siûr<sup>+</sup> ibitûr<sup>+</sup> <sup>2</sup> sayd.*

2. *te nhôr, <sup>+</sup> amerût heh ḥeberût-h: <sup>+</sup> ,ḥáyb-î, <sup>+</sup> ukô thārûs<sup>3</sup> lâ? amôr hîs: ,hu hôm<sup>+</sup> l-ehâres lâ!*

3. *amrût heh: ,ukô? amôr hîs: ,mġôren tsána'an<sup>+</sup> <sup>4</sup> bîs. amrût heh: ,lâ, hâris! wa-hārûs ba-ḥarmêt wā-nûkā bîs be-bêt<sup>+</sup> hel ḥeberût-h, u-ṭhuwwulôt<sup>+</sup> šeh.*

4. *ū-nûkā men-s be-gajinôt. qanût-s, <sup>+</sup> tê aqerût. ṭhūlîlim ū-tājôb<sup>+</sup> <sup>5</sup> be-ḥebirût-s ū-tibġôḍ<sup>+</sup> ḥeberût de-howwôt.*

5. *te nhôr ḥeberê<sup>+</sup> de-dáulet yehôm l-ešáhten. <sup>+</sup> ámilim<sup>+</sup> <sup>6</sup> heh šarah<sup>+</sup> <sup>7</sup> ū-ṭalôbim bôl<sup>+</sup> li-reḥebût jāmā, wa-nûkān.*

6. *wa-ḥarmêt de-howwôt feherût<sup>+</sup> ḥeberût-s, wa-ḥeberût de-howwôt, ūzemét-s<sup>+</sup> <sup>8</sup> jūnût<sup>+</sup> <sup>9</sup> de-bárr, amrût hîs: ,ṭahên-eh!<sup>+</sup>*

7. *w-ūzemét-s hibáyt<sup>+</sup> haziêret, <sup>+</sup> amrût hîs: ,hîmel-hem<sup>+</sup> <sup>10</sup> ḥamû! hen nûkān, l-eqâ<sup>+</sup> ber ṭeháns jūnût<sup>11</sup> ū-bér hemelêš<sup>+</sup> <sup>12</sup> haziêret.<sup>+</sup> <sup>13</sup>*

8. *ū-bārût, <sup>+</sup> sé we-ḥebirût-s, le-hél séreh, wa-ḥeberût de-ḥawwôt be-bêt, ṭawîs<sup>+</sup> hōbā<sup>+</sup> ajizôn.<sup>+</sup>*

9. *amôr hîs: ,ukú bâriš<sup>+</sup> lâ l-hel šarah? amrût hîsen: ,ḥêlek<sup>+</sup> lâ; šî<sup>+</sup> maḥenêt.<sup>+</sup> amôr hîs: ,ašêš!<sup>+</sup> we-aššût.*

<sup>1</sup> Ms. hāmes. <sup>2</sup> Ms. he siûr ibitûr. <sup>3</sup> Ms. thārus, zur Betonung vgl. z. B. M. 112, 11. <sup>4</sup> Mit š nach Jahn, Ms. mit š. <sup>5</sup> Ms. tāġôb. <sup>6</sup> Ms. āmilim.

<sup>7</sup> Mit š nach Jahn, auch im folgenden, Ms. šarah (šéreh) mit š. <sup>8</sup> Bei M. in Klammer daneben wūzeméts = wuzemét-s oder = w-ūzemét-s.

<sup>9</sup> Ms. guniêt. <sup>10</sup> Ms. ohne Akzent himelhem, cf. zu 21. <sup>11</sup> Ms. gunît.

<sup>12</sup> Ms. hemelê'is. <sup>13</sup> Ms. haziêret, cf. zu 16.

### A. Aschenputtel.

1. Ein Mann, ein Fischer, heiratete eine Frau, er bekam von ihr ein Mädchen, und es starb ihre<sup>a</sup> Mutter, und er zog das Mädchen auf, bis sie<sup>a</sup> herangewachsen war, indem er sie<sup>b</sup> zu Hause ließ, während er ging, Fische zu fangen.

2. Eines Tages sagte zu ihm seine Tochter: ‚Mein Vater, warum heiratest du nicht?‘ Er sagte zu ihr: ‚Ich will nicht heiraten.‘

3. Sie sagte zu ihm: ‚Warum?‘ Er sagte zu ihr: ‚Hernach handelt sie abscheulich an dir.‘ Sie sagte zu ihm: ‚Nein, heirate!‘ Und er heiratete eine Frau und brachte sie nach Hause zu seiner Tochter, und sie saß da mit ihm.

4. Und er bekam von ihr ein Mädchen. Sie zog sie<sup>b</sup> auf, bis sie<sup>b</sup> herangewachsen war. Sie saßen da, indem sie ihre Tochter liebte und die Tochter<sup>c</sup> des Fischers haßte.

5. Eines Tages wollte nun der Sohn des Sultans sich beschneiden lassen. Man machte ihm eine Unterhaltung und lud die Leute der Stadt ein insgesamt, und sie kamen.

6. Und die Frau des Fischers putzte ihre Tochter auf, und der Tochter des Fischers, ihr gab sie einen Sack Weizen, sie sagte zu ihr: ‚Mahle ihn!‘

7. Und sie gab ihr sieben Krüge,<sup>c</sup> sie sagte zu ihr: ‚Fülle sie mit Wasser! Wenn wir kommen, soll es sein, (daß) du den Sack schon gemahlen und die Krüge schon gefüllt hast.‘

8. Und sie machte sich davon, sie und ihre Tochter, hin zur Unterhaltung, und zur Tochter des Fischers zu Hause, es kamen nachts zu ihr sieben Weiber.

9. Sie sagten zu ihr: ‚Warum hast du dich nicht davongemacht hin zur Unterhaltung?‘ Sie sagte zu ihnen: ‚Ich bin nicht frei gewesen; ich hatte Arbeit.‘ Sie sagten zu ihr: ‚Erhebe dich!‘ Und sie erhob sich.

<sup>a</sup> ihre, nämlich des Mädchens Mutter.

<sup>b</sup> resp. es, das Mädchen (so auch im folgenden, hier und in 4); man könnte auch übersetzen: ‚... und er zog das Mädchen auf. Sobald als sie herangewachsen war, läßt er sie zu Hause, und er geht, Fische zu fangen‘ (eventuell, wenn wir *we-hé siûr* lesen, ‚... und er gieng...‘)

<sup>c</sup> Müller übersetzt ‚Eimer‘, auch im folgenden, in 18 ‚Fässer‘.



10. *siûr bîs. tê tar bîr, harbâ<sup>+</sup> hamû wa-raḥaḍ-áys<sup>+</sup> wa-helbs-îs<sup>+</sup> ḥalôwuq<sup>+</sup> <sup>1</sup> wa-záyjet<sup>+</sup>.*

11. *amôr hîs: ,bâr!<sup>+</sup> w-ûzem-îs kîs<sup>+</sup> de-derêhim<sup>+</sup> w-ûzem-îs kîs de-qabônnet.<sup>+</sup> <sup>2</sup>*

12. *amôr hîs: ,sîr<sup>+</sup> hel<sup>+</sup> sârah wa-nehâj<sup>+</sup>! tê, hen qónāš<sup>+</sup> u-thêm<sup>+</sup>, thêrij,<sup>+</sup> <sup>3</sup> skêb<sup>+</sup> kîs de-derêhim birék medûret<sup>+</sup> u-skêb kîs de-qabônnet tar ḥarmêt de-ḥawwôt wa-ḥeberît-s!<sup>+</sup> amrût: ,îstau.<sup>+</sup>*

13. *sîrût. tê nukôt, ksût<sup>+</sup> hâbû<sup>+</sup> d-iḡálqom<sup>+</sup> <sup>4</sup> wa-ḥarîm<sup>+</sup> tenâhejen wa-ḥeberê de-dâulet de-sôr<sup>+</sup> hel habû ū-sé ūqebût<sup>+</sup> birék medûret.*

14. *ū-naḥajût. tê sebôt,<sup>+</sup> skubût kîs de-derêhim birék medûret u-skubût kîs de-qabônnet tar ḥarmêt de-ḥâyḅ-es wa-ḥeberît-s ū-ḥarijût<sup>+</sup>.*

15. *ū-buqôḍ ser-îs ḥeberê de-dâulet wa-laḥaq-áys lâ, wu-rídd l-hel hâbû, amôr h-ajizôn:<sup>5</sup> ,bes min sârah, tê jéHEME<sup>+</sup> be-ḥelêy.<sup>+</sup> ū-bârim hâbû wa-ḥarîm.*

16. *ū-sê sîrût. te nkôt be-bêt, ksût jûnît [d-]bérr<sup>6</sup> deqêq<sup>+</sup> de-hūqâ<sup>+</sup> <sup>7</sup> wa-haziêret<sup>8</sup> de-míl'im<sup>+</sup> hamû, wa-ḥarîm hōbā thūlûl.*

17. *amôr hîs: ,nháješ?<sup>+</sup> amrût hîsen: ,nhájek ū-buqôḍ ser-î ḥeberê de-dâulet.<sup>+</sup> amôr hîs: ,lḥaq-áysš?<sup>+</sup> amerût: ,lâ.<sup>+</sup> amôr hîs: ,îstau.<sup>+</sup> wa-síll<sup>+</sup> men-s sáyjet wa-ḥelôwuq<sup>9</sup> ū-siûr, wa-sê šuqfôt.<sup>+</sup>*

18. *wu-nkôt ḥarmêt de-ḥâyḅ-es wa-ḥebirît-s wa-ḥaššét-s.<sup>+</sup> amrût hîs: ,ber teḥónš?<sup>10</sup> amerût: ,áywa.<sup>+</sup> ,wa-hamilêš<sup>11</sup> hamû birék haziêret?<sup>12</sup> amrût: ,áywa.<sup>+</sup> thūlûl.*

<sup>1</sup> So oder ḥalôwuq zu lesen. <sup>2</sup> So mit q nach Jahn, Ms. mit k, aber auch mit k, sowie mit g. <sup>3</sup> Ms. thêrij ohne Akzent, cf. zu 24. <sup>4</sup> Ms. diḡálqom,

<sup>5</sup> Ms. hajizôn. <sup>6</sup> So mit d- zu lesen, wie in 6; M. ergänzt hinter berr noch ein thînet (thênet). <sup>7</sup> Ms. hūqa. <sup>8</sup> Ms. haziêret. <sup>9</sup> Ms. ḥelôwuq.

<sup>10</sup> So zu lesen oder teḥániš. <sup>11</sup> Ms. hamiléš. <sup>12</sup> Ms. haziêret.



10. Sie gingen mit ihr. Als sie an einem Brunnen (waren), nahmen sie Wasser herauf und wuschen sie und legten ihr Kleider an und Geschmeide.

11. Sie sagten zu ihr: ‚Mach dich davon!‘ Und sie gaben ihr einen Beutel Geld und gaben ihr einen Beutel Skorpione.

12. Sie sagten zu ihr: ‚Geh zur Unterhaltung und spiele! Sobald du, wenn du genug hast und willst, hinausgehst, schütte den Beutel Geld in den Kreis und schütte den Beutel Skorpione auf die Frau des Fischers und ihre Tochter!‘ Sie sagte: ‚Recht!‘

13. Sie ging. Als sie (hin)gekommen war, fand sie die Männer zusehen und die Frauen spielen und den Sohn des Sultans dastehen bei den Männern, und sie, sie trat in den Kreis ein.

14. Und sie spielte. Als (sie) satt geworden war, schüttete sie den Beutel Geld in den Kreis und schüttete den Beutel Skorpione auf die Frau ihres Vaters und ihre Tochter und ging hinaus.

15. Und es lief ihr nach der Sohn des Sultans und er holte sie nicht ein und er kehrte zurück hin zu den Leuten, er sagte zu den Weibern: ‚Genug von der Unterhaltung, bis morgen in der Nacht.‘ Und es machten sich davon die Männer und die Frauen.

16. Und sie, sie ging. Als sie nach Hause gekommen war,<sup>a</sup> fand sie den Sack Weizen (als) feines Mehl daliegen und die Krüge voll Wasser, und die sieben Frauen saßen da.

17. Sie sagten zu ihr: ‚Hast du gespielt?‘ Sie sagte zu ihnen: ‚Ich habe gespielt und es ist mir nachgelaufen der Sohn des Sultans.‘ Sie sagten zu ihr: ‚Hat er dich eingeholt?‘ Sie sagte: ‚Nein!‘ Sie sagten zu ihr: ‚Recht!‘ Und sie nahmen von ihr das Geschmeide und die Kleider und gingen, und sie schlief.

18. Und es kam die Frau ihres Vaters und ihre Tochter und ließ sie sich erheben. Sie sagte zu ihr: ‚Hast du schon gemahlen?‘ Sie sagte: ‚Ja.‘ ‚Und hast du Wasser gefüllt in die Krüge?‘ Sie sagte: ‚Ja.‘ Sie saßen da.

<sup>a</sup> M. ‚Und sie ging, bis sie nach Hause kam‘. (Meinem Dafürhalten nach kann auch sonst mitunter ‚bis‘ durch ‚als‘ ersetzt, resp. der betreffende Satz zum folgenden gezogen werden.)



**19.** *amrût hîs ġayt-s; ,wúdāš<sup>+</sup> lâ ġajinôt tayt<sup>+</sup> rahêmet, řawût hel śáraḥ wa-nḥajôt u-skubôt kîs de-derêhim birék medûret, wa-barût ū-beqôḍ ser-îs ḥeberê de-dâulet u-lḥaq-âys lâ, u-thûlîlim?*

**20.** *tê jêheme b-ḥelêy siûrim hábû wa-ḥarîm, wa-ḥarmêt de-ḥawwôt fḥerût ḥebirît-s.*

**21.** *wa-ḥebirût de-ḥawwôt, ūzemêt-s ĵunût-î tirît<sup>+</sup> [d-]bárr<sup>1</sup>, amerût hîs: ,ṭhên-eh!<sup>1</sup> wa-ūzemêt-s arba'at-âšar zîr, amerût hîs: ,hémil-(i)-hem<sup>+</sup> <sup>2</sup> ḥamû!<sup>1</sup> wa-sé sirût, sê wa-ḥeberît-s l-hel śáraḥ.*

**22.** *wa-ḥeberût de-ḥawwôt, nûkā henî-s hóbâ ḥarîm, amôr hîs: ,ukó siériš<sup>+</sup> lâ l-hel śáraḥ?<sup>1</sup> amerût: ,šî meḥenêt.<sup>1</sup> amôr hîs: ,ašêš!<sup>1</sup> wa-aššût wa-sirût šê-sen.*

**23.** *tê nûka hel bîr, harbâ ḥamû, raḥaḍ-âys wa-helbes-îs ḥalôwuq<sup>3</sup> wa-şáyġet wa-amôr hîs: ,sîr l-hel śáraḥ!<sup>1</sup>*

**24.** *wa-ūzem-îs kîs de-derâhim wa-kîs [de-]qabônêt<sup>4</sup>, amôr hîs: ,naḥâġ, te tqanáy,<sup>+</sup> wa-hén teḥêm teḥarêġ,<sup>+</sup> <sup>5</sup> skêb kîs de-derêhim birék medûret wu-skêb kîs de-qabônêt řar ḥarmêt de-ḥowwôt wa-ḥabirît-s!<sup>1</sup>*

**25.** *sirût. te nkôt l-hel śáraḥ, ksût hábû de-şôrim wa-ksût ḥarîm tenáḥejen. w-ūqubût birék śáraḥ, wa-ḥeberê de-dâulet d-ûtelûm<sup>+</sup> řar ferhîn.*

**26.** *wa-sé naḥajût. tê qanôt mín (ě) naḥâġ,<sup>+</sup> skubût kîs de-derêhim birék medûret, skubût kîs de-qabônêt řar ḥaremêt de-ḥáyb-es wa-ḥebirît-s wa-ḥariġût.*

<sup>1</sup> Vgl. *de-bárr* in 6. <sup>2</sup> Ms. *hémilihém*. <sup>3</sup> So. <sup>4</sup> Vgl. *de-qabônêt* in 11, 12 und 14. <sup>5</sup> So Ms.

19. Es sagte zu ihr ihre Schwester: ‚Hast du nicht ein schönes Mädchen bemerkt, sie ist nachts zur Unterhaltung gekommen und hat gespielt und einen Beutel Geld in den Kreis geschüttet, und sie hat sich davongemacht, und es ist ihr der Sohn des Sultans nachgelaufen und er hat sie nicht eingeholt, und sie saßen da?‘

20. Tags darauf, in der Nacht,<sup>a</sup> gingen die Männer und die Frauen, und die Frau des Fischers putzte ihre Tochter auf.

21. Und der Tochter des Fischers, ihr gab sie zwei Säcke Weizen, sie sagte zu ihr: ‚Mahle ihn!‘ Und sie gab ihr vierzehn Krüge, sie sagte zu ihr: ‚Fülle sie mit Wasser!‘ Und sie, sie ging, sie und ihre Tochter, hin zur Unterhaltung.

22. Und zur Tochter des Fischers, zu ihr kamen die sieben Frauen, sie sagten zu ihr: ‚Warum bist du nicht hin zur Unterhaltung gegangen?‘ Sie sagte: ‚Ich hatte Arbeit.‘ Sie sagten: ‚Erhebe dich!‘ Und sie erhob sich und ging mit ihnen.

23. Als sie zum Brunnen gekommen waren,<sup>b</sup> nahmen sie Wasser herauf, sie wuschen sie und legten ihr Kleider an und Geschmeide und sagten zu ihr: ‚Geh hin zur Unterhaltung!‘

24. Und sie gaben ihr einen Beutel Geld und einen Beutel Skorpione, sie sagten zu ihr: ‚Spiele, bis du genug hast, und wenn du hinausgehen willst, schütte den Beutel Geld in den Kreis und schütte den Beutel Skorpione auf die Frau des Fischers und ihre Tochter!‘

25. Sie ging. Als sie hingekommen war zur Unterhaltung,<sup>c</sup> fand sie die Männer dastehen und fand die Frauen spielen, und sie trat ein in die Unterhaltung, und der Sohn des Sultans, der hatte sich bereitgemacht auf einer Stute.

26. Und sie, sie spielte. Als sie vom Spiele genug hatte, schüttete sie den Beutel Geld in den Kreis, schüttete den Beutel Skorpione auf die Frau ihres Vaters und ihre Tochter und ging hinaus.

<sup>a</sup> M. hier ‚gegen Abend‘.

<sup>b</sup> M. ‚(sie) ging mit ihnen zum Brunnen‘ (in Verbindung mit dem Vorhergehenden, wobei *nûkâ*, hier = 3. P. Pl. gen. fem. unübersetzt bleiben müßte).

<sup>c</sup> M. in Verbindung mit dem Vorhergehenden: ‚Sie ging bis sie zur Unterhaltung kam.‘



**27.** *wa-haṭalôq ser-îs firhân heberé de-dáulet. tê mekôn,<sup>+</sup> náṭṭab<sup>+1</sup> hájil-es. amôr hîs: ,hájil-es.‘ amrût: ,l-eqtîf,<sup>+2</sup> yeḥalûf<sup>+</sup> gáyir-eh.‘*

**28.** *wu-rídd heberê de-dáulet wa-hâjil šeh, siûr. tê nûkâ hel bôl li-sárah, amôr: ,bes, fsâhen<sup>+3</sup> be-sárah.‘ ū-bârim habû, koll ṭâd he-bét-h.*

**29.** *wa-sé sirût. te (i)nkôt be-bêt, ksût jiônî<sup>+</sup> ber-sên daqêq, u-ksût haziêret de-míl'im hamû, wa-ajizôn thulûl. sell men-s záyjet wa-ḥalôq.<sup>+</sup>*

**30.** *amrût hîsen: ,haṭalûq ser-î heberê de-dáulet firehîn.‘ amôr hîs: ,laḥaq-áyš?‘ amrût: ,lâ! hájil-î náṭṭab<sup>4</sup> wa-sell-éh, amôr hînî: ‘hájil-iš.‘ amérk heh: ‘l-iqtîf,<sup>5</sup> yeḥalûf gáyir-eh.’‘*

**31.** *wa-heberê de-dáulet dáybet hájil w-uzm-éh ḥayjérten<sup>+6</sup> tîrît, amôr hîsen: ,dêren<sup>+</sup> be-hâjil dôme wa-qayîsen<sup>+</sup> teh la<sup>+</sup>-ajizôn wa-gajinôten. hel de-nûkâ lîs<sup>+</sup> suwê,<sup>+</sup> gatîren<sup>+</sup> šî!‘ ū-dâr ḥayjérten birék reḥebît ḥamset-ášar yaum u-ksû ḥâd<sup>+</sup> lâ.*

**32.** *nhôr de sitt-ášar wîşel<sup>+</sup> be-bêt de-ḥawwôt. qayîs<sup>7</sup> la-ḥarmêt wa-nûkâ lâ wa-qayîs le-heberît-s wa-nûkâ lâ wa-qayîs le-heberît de-ḥawwôt ū-kehêb<sup>+</sup> suwâ.*

**33.** *siûr ḥayjérten l-hel bál-sen, amôr heh: ,heberît de-ḥawwôt, ḥanôb.<sup>+</sup> ḥzaúb<sup>+</sup> le-ḥawwôt, wa-nûkâ ḥawwôt.*

<sup>1</sup> Ms. náṭab. <sup>2</sup> Ms. lktîf. <sup>3</sup> Ms. bes u-fsâhen. <sup>4</sup> Ms. naṭab ohne Akzent.

<sup>5</sup> Ms. liktîf. <sup>6</sup> Ms. ḥayjérten. <sup>7</sup> Ms. zweimal ohne Akzent (qayîs und ḥayyîs), einmal ḥayîs

27. Und es ließ los ihr nach der Sohn des Sultans die Stute. Als sie irgendwo (waren), fiel ihr ein Fußring ab.<sup>a</sup> Er sagte zu ihr: ‚Dein Fußring!‘ Sie sagte: ‚Soll er hin sein, er läßt einen andern zurück.‘<sup>b</sup>

28. Und es kehrte der Sohn des Sultans zurück, indem er den Fußring hatte, er ritt weiter. Als er zu den Leuten der Unterhaltung gekommen war, sagte er: ‚Genug, wir haben die Unterhaltung eingestellt!‘ Und es machten sich davon die Leute, ein jeder in sein Haus.

29. Und sie, sie ging. Als sie nach Hause gekommen war, fand sie die Säcke schon als Mehl, und sie fand die Krüge voll Wasser, und die Weiber saßen da. Sie nahmen von ihr das Geschmeide und die Kleider.

30. Sie sagte zu ihnen: ‚Es hat losgelassen mir nach der Sohn des Sultans die Stute.‘ Sie sagten zu ihr: ‚Hat er dich eingeholt?‘ Sie sagte: ‚Nein, es ist mir ein Fußring abgefallen und er hat ihn genommen, er hat zu mir gesagt: ‘Dein Fußring!’ Ich habe zu ihm gesagt: ‘Soll er hin sein, er läßt einen andern zurück!’‘

31. Und der Sohn des Sultans ergriff den Fußring und gab ihn zwei Sklavinnen, er sagte zu ihnen: ‚Geht umher mit diesem Fußring und messet ihn an den Weibern und Mädchen. Welcher immer er richtig paßt, (von der) redet mit mir!‘<sup>c</sup> Und es gingen umher die Sklavinnen in der Stadt fünfzehn Tage und sie fanden niemanden.

32. Am sechzehnten Tage langten sie an im Hause des Fischers. Sie maßen (ihn) an der Frau und er paßte nicht und sie maßen (ihn) an ihrer Tochter und er paßte nicht und sie maßen (ihn) an der Tochter des Fischers und er stellte sich als richtig heraus.

33. Es gingen die Sklavinnen hin zu ihrem Herrn, sie sagten zu ihm: ‚Die Tochter des Fischers, die große (ist’s).‘ Er sandte um den Fischer, und es kam der Fischer.

<sup>a</sup> M. desgleichen ‚bis zu einer Stelle, wo ihr Fußring ihr heruntergefallen war‘.

<sup>b</sup> M. faßt die Stelle anders, er übersetzt: ‚Er behalte ihn, er folge dem andern [Fußring]‘ mit Note: ‚d. h. wer den zweiten besitzt, wird sich schon melden‘, vgl. S. A. E. VII, III, S. 39: ‚Möge der mein Lösegeld sein (und verloren gehen), es wird schon ein anderer an seiner statt kommen‘ — so nach dem Soqotri — mit Note 1): ‚Dies ist wohl auch der Sinn der dunklen Mehri-Stelle‘.

<sup>c</sup> M. übersetzt hier: ‚nennet mir‘.



**34.** *wa-amôr heh heberê de-dâulet: ,hôm l-ehâres henûk.‘ amôr heh: ,be-môn?‘ amôr heh heberê de-dâulet: ,be-heberît-k hanôb.‘ amôr: ,îstan.‘ ū-sîddim, l-ehâres, wa-hârûs.*

**35.** *te nhôr de-qabqêb<sup>+ 1</sup> hâm-es harmêt de-hâyb-es ūzemêt-s birék şaferîyyet<sup>+</sup> dîjer<sup>+</sup>, amrût hîs: ,tîy-eh!‘<sup>+</sup>*

**36.** *u-thuwwulût, wa-(i)nkâys<sup>+</sup> hôbâ harîm wa-harûj<sup>+</sup> hel de-<sup>+</sup>hé birék héfel-s<sup>+</sup> wa-âymel<sup>+</sup> hîs mśáhešet<sup>+</sup> birék héfel-s.*

**37.** *amôr hîs: ,hen nûkā gâyyj-iş u-thêm tesîr<sup>+</sup> he-mişê,<sup>+</sup> 2 amêr he-gâyyj-iş: ‘zém-î<sup>+</sup> amómet-ek’<sup>+</sup> we-steyîr<sup>+</sup> birk-îs!‘*

**38.** *u-thuwwulût. tê nûkā gâyyj-is, amerût heh: ,zém-î amómet-ek!‘ amôr hîs: ,thém-s<sup>+</sup> hêsen?‘ amerût heh: ,hôm l-istiyûr birk-îs.‘ wa-uzem-îs wa-sîrût he-mśê.*

**39.** *wa-ksût hâm-es harmêt de-hâyb-es, de-şarût<sup>+</sup> birék mśê. amerût hîs: ,hêsen şîş bûme? sîr<sup>+</sup> wullâ<sup>+</sup> lazarôme zāqáyte<sup>+</sup> li-heberê de-dâulet!‘*

**40.** *wa-harejût wa-sé thuwwulût, stîrût<sup>+</sup> birék amómet wa-(i)nkôt. amerût heh: ,sîr, (i)nkâ be-amómt-ek!‘ siûr, u-ksû birek-îs hamô<sup>+</sup> mśáhešet. şell-êhem.*

**41.** *ū-şūqîfim.<sup>+</sup> tê ke-sôbeh,<sup>+</sup> aśśût finuw-éh, wa-âśś hé, wa-ksû (i)nhâli herê-s şafáyt<sup>+</sup> meśáhešet.*

**42.** *wa-siûr ū-gâtirî<sup>3</sup> ke-hâyb-eh, amôr: ,yâ háyb-î, ho harmêt-î, ūqébk henî-s be-helêy wa-amerût hînî: ‘zém-î amómt-ek!’ wa-üzémk-s.‘*

<sup>1</sup> Ms. hier *kibekîb*, cf. zu 47. <sup>2</sup> Ms. *mişê* mit *ş*. <sup>3</sup> Ms. *gâtirîh*.

34. Und es sagte zu ihm der Sohn des Sultans: ‚Ich will mich bei dir verheiraten.‘ Er sagte zu ihm: ‚Mit wem?‘ Es sagte zu ihm der Sohn des Sultans: ‚Mit deiner großen Tochter.‘ Er sagte: ‚Recht!‘ Und sie vereinbarten, daß er (sie) heirate, und er heiratete (sie).

35. Am Tage der Hochzeit gab ihr ihre Mutter, die Frau ihres Vaters, in einem Kochtopfe Bohnen,<sup>a</sup> sie sagte zu ihr: ‚Iß sie!‘

36. Und sie saß da, und es kamen zu ihr die sieben Frauen und nahmen heraus, was in ihrem Bauche war, und taten Dukaten in ihren Bauch.

37. Sie sagten zu ihr: ‚Wenn dein Mann kommt und du auf den Abort gehen willst, sag’ zu deinem Mann: Gib mir deinen Turban! und mach’ in ihn hinein.‘

38. Und sie saß da. Als ihr Mann gekommen war, sagte sie zu ihm: ‚Gib mir deinen Turban!‘ Er sagte zu ihr: ‚Was willst du mit ihm?‘ Sie sagte zu ihm: ‚Ich will in ihn hineinmachen.‘ Und er gab ihr ihn und sie ging auf den Abort.

39. Und sie fand ihre Mutter, die Frau ihres Vaters, dastehen im Abort. Sie sagte zu ihr: ‚Was hast du da (zu tun)? Geh, sonst werde ich jetzt um den Sohn des Sultans rufen.‘<sup>b</sup>

40. Und sie ging hinaus, und sie, sie setzte sich hin, sie machte hinein in den Turban und sie kam. Sie sagte zu ihm: ‚Geh, bring deinen Turban!‘ Er ging und fand darin fünf Dukaten. Er nahm sie.

41. Und sie schliefen. Als es am Morgen (war),<sup>c</sup> erhob sie sich vor ihm, und er erhob sich, und er fand unter ihrem Kopfe drei Dukaten.

42. Und er ging und redete mit seinem Vater, er sagte: ‚O mein Vater, ich bin zu meiner Frau hineingegangen<sup>d</sup> in der Nacht und sie hat zu mir gesagt: Gib mir deinen Turban! und ich habe ihr (ihn) gegeben.‘

<sup>a</sup> M. etwas freier ‚gab ihr . . . eine Schüssel Bohnen‘.

<sup>b</sup> M. etwas anders: ‚sonst rufe ich den Sultanssohn‘.

<sup>c</sup> M. im Anschluß an das Frühere: ‚bis zum Morgen‘.

<sup>d</sup> M. ‚ich schlief mit meinem Weibe‘.

Sitzungsber. d. phil.-hist. Kl. 176. Bd., 1. Abh.



43. ,wa-sirût bîs he-mšê<sup>1</sup> wa-(i)nkôt wa-amrût hînî: sîr<sup>2</sup> ha-amómt-ek! ū-siérk hîs ū-kúsk birek-îs hmô me-sáhešet dehêb,<sup>+</sup> wa-nákak<sup>3</sup> wa-šūqôfen tê ke-šôbeh, wa-aššût finow-î wa-áššk ho ū-kúsk šafúyt mešáhešet dehêb (i)nháli herê-s.<sup>4</sup>

44. amôr háyb-eh: ,lâ búld<sup>+</sup> howwôt, háyb-es, mlêk.<sup>+</sup><sup>4</sup> amôr heh: ,âd-eh<sup>+</sup> šeh gajinôt.<sup>4</sup> amôr: ,nehôm gâ-k l-ehâres bîs.<sup>4</sup>

45. siûr habêr birék rahabût, de-hé heberé de-dáulet hermét-h tistîren mšáhešet, ū-siûrim l-hel háyb-is wa-amôrim heh: ,nehôm nehâres be-habirût-k.<sup>4</sup> amôr hêhem: ,šáur-es<sup>+</sup><sup>5</sup> hel hâm-es.<sup>4</sup><sup>6</sup>

46. siûrim hel hâm-es, wa-amerût hêhem: ,ístau.<sup>4</sup> wa-hârûs heberé de-dáulet qanûn bîs.

47. tê nehôr de-qebqêb hejjelôt<sup>+</sup><sup>7</sup> hîs hâm-es birék saferíyyet dêjir wa-amrût hîs: ,tî!<sup>4</sup> wa-tuwût-h.

48. hîs b-helêy, nûkā heberé de-dáulet wa-thūlūl henû-s. amerût heh: ,hât<sup>+</sup> amómt-ek!<sup>4</sup> w-ūzem-îs ū-sirût bîs he-mšê, hemelût-s gášš<sup>+</sup> wa-(i)nkôt.

49. wa-siûr gajên, yehôm amómet-h. ksi-îs<sup>+</sup> káll-es gášš ū-bâr wa-šūqûf hel hâm-eh.<sup>8</sup>

50. te k-šôbeh nûkā hel háyb-eh. amôr heh: ,hibó haramét-k?<sup>4</sup> amôr heh: ,tenôfā lâ, gáššût<sup>9</sup> halóq-i-ye.<sup>4</sup>

51. siûrim hel gajinôt, amôrim hîs: ,hibó ámlîš uŕôme?<sup>4</sup> amrût: ,dôme men hâm-î,<sup>10</sup> tuwût<sup>+</sup> tî<sup>+</sup> dêjir.<sup>4</sup><sup>11</sup>

52. hazáybim<sup>+</sup> lîs wa-nkôt. amôr dáulet: ,qasâsim<sup>+</sup> herû(-)s!<sup>+</sup> wa-qóssim herû(-)s. u-thūlūlim.

<sup>1</sup> Ms. mšê. <sup>2</sup> Ms. sêr, M. sîr. <sup>3</sup> So mit Ms. <sup>4</sup> Ms. mlêk. <sup>5</sup> Ms. šaures.

<sup>6</sup> Ms. hāmes. <sup>7</sup> Ms. hejjelôt mit h, M. hejjelôt mit ħ. <sup>8</sup> Ms. hāmeħ. <sup>9</sup> Ms. gáššût. <sup>10</sup> Ms. hāmi. <sup>11</sup> Ms. dêjir.

43. ,Und sie ist damit auf den Abort gegangen und sie ist gekommen und hat zu mir gesagt: Geh zu deinem Turban! und ich bin zu ihm gegangen und habe darin fünf Golddukaten gefunden, und ich bin gekommen und wir haben bis am Morgen geschlafen, und sie hat sich vor mir erhoben und ich habe mich erhoben und habe drei Golddukaten unter ihrem Kopfe gefunden.'

44. Es sagte sein Vater: ,Es muß der Fischer, ihr Vater, ein König (sein).'<sup>a</sup> Er sagte zu ihm: ,Noch hat er ein Mädchen.' Er sagte: ,Wir wollen, daß dein Bruder sie heirate.'

45. Es ging die Nachricht ins Land, daß die Frau des Sohnes des Sultans Dukaten macht, und sie gingen zu ihrem Vater und sagten zu ihm: ,Wir wollen deine Tochter heiraten.' Er sagte zu ihnen: ,Ihre Beratung (ist) bei ihrer Mutter.'

46. Sie gingen zu ihrer Mutter, und sie sagte zu ihnen: ,Recht!' Und es heiratete sie der kleine Sohn des Sultans.

47. Am Tage der Hochzeit kochte ihr ihre Mutter in einem Kochtopfe Bohnen und sagte zu ihr: ,Iß!' Und sie aß sie.

48. Wie es in der Nacht (war), kam der Sohn des Sultans<sup>b</sup> und er saß da bei ihr. Sie sagte zu ihm: ,Gib deinen Turban her!' Und er gab ihr (ihn) und sie ging damit auf den Abort, füllte ihn mit Schmutz und kam.

49. Und es ging der Bursche, indem er seinen Turban wollte. Er fand ihn ganz (voll) Schmutz und er machte sich davon und schlief bei seiner Mutter.

50. Als es am Morgen (war), kam er zu seinem Vater. Er sagte zu ihm: ,Wie ist deine Frau?' Er sagte zu ihm: ,Sie ist zu nichts nutz, sie hat meine Kleider beschmutzt.'

51. Sie gingen zum Mädchen, sie sagten zu ihr: ,Wie hast du so getan?' Sie sagte: ,Das ist von meiner Mutter, sie hat mich Bohnen essen lassen.'

52. Sie sandten um sie und sie kam. Es sagte der Sultan: ,Schneidet ihr den Kopf ab!' Und sie schnitten ihr den Kopf ab. Und sie saßen da.

<sup>a</sup> Nämlich so reich wie ein König; anders M.: ,der Fischer, ihr Vater, muß ein Engel sein', doch ist *mlék* kaum = ملاك.

<sup>b</sup> M. ,als in der Nacht der Sultanssohn zu ihr kam'.



**B. Der närrische Mann.**

1. *tirú<sup>+</sup> habû siûrim, tê wûsalim<sup>+</sup> fáqa(h)<sup>+</sup> de-hôrim,<sup>+</sup> wa-amôr tûd mín-hem ha-gâher: ,hêt be-hôlâ<sup>+</sup> wa-hú ba-hayûm.<sup>+</sup> amôr heh: ,lâ!<sup>+</sup>*

2. *amôr heh: ,hêt de-ríkēb<sup>1</sup> wa-hú d-esiûr.<sup>2</sup> amôr heh: ,lâ!<sup>+</sup> amôr heh: ,hêt de-ríwuk<sup>+</sup> <sup>3</sup> wa-hú<sup>4</sup> zamôn.<sup>+</sup> amôr heh: ,lâ!<sup>+</sup>*

3. *siûrim. te-ksîwum jenôzet, amôr heh: ,gayj dôme sahh wullê<sup>5</sup> môyit?<sup>+</sup> amôr heh: ,hêt tegûleq gayj môit(ē) lâ? hêt háywul!<sup>+</sup>*

4. *siûrim, tê núkām hel amêl, wa-amôr heh: ,amêl dôme mhejezîz<sup>+</sup> wullê<sup>+</sup> <sup>6</sup> âd-eh?<sup>+</sup> amôr heh: ,hêt tegûleq subûl lâ?<sup>+</sup>*

5. *siûrim. tê núkām he-rahebît, amôr heh: ,mhátime<sup>+</sup> hôn?<sup>+</sup> amôr heh: ,be-bêt hanôb.<sup>+</sup> amôr heh: ,si bêt hanôb lâ, gayr bêt-î.<sup>+</sup>*

6. *siûrim. amôr heh: ,hêt de-hārēsk?<sup>+</sup> amôr heh: ,lâ.<sup>+</sup> amôr heh: ,ukó thārûs lâ?<sup>+</sup> amôr heh: ,hu mort-áy-nî<sup>+</sup> háyb-î l-ehâres<sup>7</sup> ba-harmêt awerût<sup>+</sup> tegûleq wa-di-štimôt<sup>+</sup> áqelet<sup>+</sup> wa-sanuwît<sup>+</sup> thômā.<sup>+</sup>*

7. *amôr heh: ,hen núkāk be-bêt, huwîd!<sup>+</sup> amôr heh: ,ukô?<sup>+</sup> amôr heh: ,uťôme!<sup>+</sup>*

8. *siûr gayj wa-ûqôb he-bét-h. ksû heberît-h foťáyt.<sup>+</sup> ferrôt<sup>+</sup> heberît wa-delfôt, tîber herî-s.<sup>+</sup> amôr hîs: ,hu háyb-iš.<sup>+</sup>*

9. *wa-amerût: ,ukó huwîdik lâ?<sup>+</sup> amôr hîs: ,siûren, hu wa-tûd gayj háywul.<sup>8</sup> amerût heh: ,ukó háywul?<sup>+</sup>*

<sup>1</sup> Ms. hier ohne Akzent *d'rikeb'k*, zur Betonung cf. zu 10 und 20. <sup>2</sup> Ms. *d'siûr*. <sup>3</sup> Ms. *d'riwuk*. <sup>4</sup> So mit Ms. *wa-hú* (mit *h*). <sup>5</sup> Ms. *wulê*. <sup>6</sup> So besser als *welû*. <sup>7</sup> So zu teilen, M. *lê-hâres*. <sup>8</sup> Ms. so *háywul*.

**B. Der närrische Mann.**

1. Zwei Leute gingen, bis sie zur Hälfte des Weges gelangten, und es sagte der eine von ihnen zum andern: ‚Du (bist) im Schatten und ich (bin) in der Sonne.‘ Er sagte zu ihm: ‚Nein.‘

2. Er sagte zu ihm: ‚Du bist beritten und ich gehe.‘ Er sagte zu ihm: ‚Nein.‘ Er sagte zu ihm: ‚Du hast dich satt getrunken und ich bin durstig.‘ Er sagte zu ihm: ‚Nein.‘

3. Sie gingen. Als sie eine Leiche<sup>a</sup> gefunden hatten, sagte er zu ihm: ‚(Ist) dieser Mann wohlauf oder tot?‘<sup>b</sup> Er sagte zu ihm: ‚Siehst du nicht, (daß) der Mann tot ist? Du bist verrückt!‘

4. Sie gingen, bis sie zu einem Felde kamen, und er sagte zu ihm: ‚(Ist) dieses Feld geschnitten oder (steht) es noch?‘<sup>c</sup> Er sagte zu ihm: ‚Siehst du die Ähren nicht?‘

5. Sie gingen. Als sie zur Stadt gekommen waren, sagte er zu ihm: ‚Wo wirst du übernachten?‘ Er sagte zu ihm: ‚Im großen Hause.‘ Er sagte zu ihm: ‚(Es ist) kein großes Haus (da) außer meinem Hause.‘

6. Sie gingen. Er sagte zu ihm: ‚Bist du verheiratet?‘ Er sagte zu ihm: ‚Nein.‘ Er sagte zu ihm: ‚Warum heiratest du nicht?‘ Er sagte zu ihm: ‚Mich hat mein Vater beauftragt, ich solle heiraten eine blinde Frau, die sieht, und eine, die gehorcht, eine kluge und eine taube, die hört.‘

7. Er sagte zu ihm: ‚Wenn du nach Hause kommst, rufe!‘ Er sagte zu ihm: ‚Warum?‘ Er sagte zu ihm: ‚So!‘

8. Es ging der Mann und trat in sein Haus ein. Er fand seine Tochter nackt. Es sprang die Tochter auf und hüpfte, es wurde ihr (der) Kopf zerbrochen. Er sagte zu ihr: ‚Ich (bin) dein Vater.‘

9. Und sie sagte: ‚Warum hast du nicht gerufen?‘ Er sagte zu ihr: ‚Wir sind gegangen, ich und ein verrückter Mann.‘ Sie sagte zu ihm: ‚Warum verrückt?‘

<sup>a</sup> M. faßte *jenôzet* hier und in 11 und 12 als ‚Leichenzug‘.

<sup>b</sup> M. übersetzte positiv: ‚Dieser Mann lebt, er ist nicht tot‘.

<sup>c</sup> Dasselbe gilt auch hier.



10. *amôr hîs: ,amôr hînî: „hêt be-hôlā wa-hú be-hárq.“ amérk<sup>1</sup> heh: „lâ.“ amôr hînî: „hêt de-ríkebek<sup>2</sup> wa-hú d-esiûr.<sup>3</sup>“ amérk heh: „lâ.“ amôr hînî: „hêt de-ríwuk wa-hú de-şáymek.<sup>4</sup>“ amérk heh: „lâ.“*

11. *,wa-siûren, kâsen jenôzet, wa-amôr hînî: „gayj dôme şahî wullê môit?“ amérk heh: „tegûleq gayj môit lâ? hêt háywul.“*

12. *,wa-núkân hel amêl. amôr hînî: „amêl dôme mhejezîz wullê âd-e(h)?“ amérk heh: „tegûleq subûl lâ?“ amôr hînî: „egûleq.“*

13. *,wa-siûren. tê núkân he-rahebît, amérk heh: „hôn mtáhfe?“ amôr hînî: „mtáhfe<sup>+</sup> (b-)bêt hanôb.“ amérk heh: „sí bêt hanôb lâ, gayr bêt-î.“*

14. *,amôr hînî: „huwîd, hen ûqébk bêt-ek.“ amérk heh: „héşen?“ amôr hînî: „uţôme.“*

15. *,amérk heh: „hêt de-hārésk?“ amôr hînî: „lâ.“ amérk heh: „ukó thārús lâ?“ amôr: „hu mort-ây-nî háyb-î l-ehâres ba-harmêt awerît tegûleq wa-di-ştimôt áqelet wa-sanuwît thômā. wa-ûqébk he-bêt-î.“*

16. *amerût heh heberît-h: ,his ûqébk, ukó huwídek lâ? amôr hîs: ,hômā<sup>4</sup> garûy de-gayj lâ, háywul<sup>5</sup>. amerût heh: ,hêt háywul, he lâ.*

17. *amerût heh: ,hôn mhátîme gayj dôme? amôr hîs: ,amôr hînî: „be-bêt hanôb.“ amérk heh: „sí bêt hanôb lâ, gayr bêt-î.“*

<sup>1</sup> Ms. hier und im folgenden *amórk* mit dialektischer Beibehaltung des *ó*, die sonst nur fürs Šhauri und Soqotri charakteristisch ist. <sup>2</sup> Ms. hier so mit richtigem Tone *d'íkíbek*. <sup>3</sup> Ms. *de siûr*. <sup>4</sup> Ms. *hómak*. <sup>5</sup> So mit Ms. *háywul* (auf der ersten Silbe betont).

10. Er sagte zu ihr: ‚Er hat zu mir gesagt: Du (bist) im Schatten, und ich (bin) im (Sonnen)brand. Ich habe zu ihm gesagt: Nein! Er hat zu mir gesagt: Du bist beritten und ich gehe. Ich habe zu ihm gesagt: Nein. Er hat zu mir gesagt: Du hast dich satt getrunken und ich habe Durst bekommen. Ich habe zu ihm gesagt: Nein!‘

11. ‚Und wir sind gegangen, wir haben eine Leiche gefunden, und er hat zu mir gesagt: (Ist) dieser Mann wohlauf oder tot? Ich habe zu ihm gesagt: Siehst du nicht, (daß) der Mann tot (ist)? Du (bist) verrückt.‘

12. ‚Und wir sind zu einem Felde gekommen. Er hat zu mir gesagt: (Ist) dieses Feld geschnitten oder (steht) es noch? Ich habe zu ihm gesagt: Siehst du die Ähren nicht? Er hat zu mir gesagt: Ich sehe (sie).‘

13. ‚Und wir sind gegangen. Als wir zur Stadt gekommen waren, habe ich zu ihm gesagt: Wo wirst du einkehren?<sup>a</sup> Er hat zu mir gesagt: (Ich) werde im großen Hause einkehren! Ich habe zu ihm gesagt: (Es ist) kein großes Haus (da), außer meinem Hause.‘

14. ‚Er hat zu mir gesagt: Rufe, wenn du in dein Haus eintrittst! Ich habe zu ihm gesagt: Wozu? Er hat zu mir gesagt: So!‘

15. ‚Ich habe zu ihm gesagt: Bist du verheiratet? Er hat zu mir gesagt: Nein! Ich habe zu ihm gesagt: Warum heiratest du nicht? Er hat gesagt: Mich hat mein Vater beauftragt, ich solle heiraten eine blinde Frau, die sieht, und eine, die gehorcht,<sup>b</sup> eine kluge und eine taube, die hört. Und ich bin in mein Haus eingetreten.‘

16. Es sagte zu ihm seine Tochter: ‚Wie du eingetreten bist, warum hast du nicht gerufen?‘ Er sagte zu ihr: ‚Ich höre (auf)<sup>c</sup> die Rede des Mannes nicht, (er ist) verrückt.‘ Sie sagte zu ihm: ‚Du (bist) verrückt, er nicht!‘

17. Sie sagte zu ihm: ‚Wo wird dieser Mann übernachten?‘ Er sagte zu ihr: ‚Er hat zu mir gesagt: Im großen Hause. Ich habe zu ihm gesagt: (Es ist) kein großes Haus (da), außer meinem Hause.‘

<sup>a</sup> M. übersetzte ‚übernachten‘ nach der Glosse *libáit*, doch paßt die von M., S. 113, Note verzeichnete arabische Erklärung *يعنى فى اين تجى* besser.

<sup>b</sup> M. frei: ‚die gehorcht und versteht‘, ebenso in 25.

<sup>c</sup> M.: ‚ich gehorchte nicht‘, mit Rücksicht auf arab. *ma samá't* und soq. *ál širbonk*.



**18.** *amerût (h-)húyb-es: ,hêt tegáurib mănê<sup>+</sup> de-  
garûy?<sup>1</sup> amôr his: ,gáurib lâ.*

**19.** *amerût heh: ,hîs amôr hûk: „hêt be-hôlā  
wa-hú be-húr<sup>q</sup>“ ,amômet di tar heré-k, gáfinôt<sup>+</sup> luk  
mîn(ě) harq.*

**20.** *amerût heh: ,hîs amôr hûk: „hêt de-ríkib<sup>1</sup> wa-  
hú d-esiûr<sup>2</sup>“ ,halbôd<sup>+</sup> lîe be-fôm-ke<sup>3</sup> tesiûr<sup>4</sup> tár-sen.*

**21.** *amerût heh: ,hîs amôr hûk: „hêt de-rîwuk wa-  
hú zamôn<sup>+</sup>“ ,miswâk<sup>+</sup> de di-birék hô-k<sup>+</sup>.*

**22.** *,wa-hîs núkākem hel jenôzet wa-amôr hûk: „gayj  
dôme hayj<sup>+</sup> wullê môyit?<sup>4</sup>“ — amrût heh — ,hen šeh  
habûn<sup>+</sup>, môt(ě) lâ, wa-hén šeh habûn(ě) lâ, môt.*

**23.** *amerût heh: ,hîs núkākem hel amêl wa-amôr  
hûk: „amêl dôme mhejzîz<sup>5</sup> wallâ âd-eh?<sup>4</sup>“ — amrût  
heh — ,hen wîqā bâl-eh mhediyyîn, yejizûz-eh, wa-hén  
wîqā mhediyyîn lâ, yejizûz-eh lâ.*

**24.** *amerût heh: ,hîs núkākem hel rehebît, amérk  
heh: „hôn mtáhfe?<sup>4</sup>“ amôr hûk: „mtáhfe (b-)bêt hanôb.“  
wa-amérk heh: „sî bêt henôb lâ, gayr bêt-î“ — amrût  
heh — ,bêt hanôb bêt de-bâl-î, se báyt-ek lâ, hanôb.*

<sup>1</sup> Ms. *de-ríkib'k.* <sup>2</sup> Ms. *de-siûr.* <sup>3</sup> So mit Ms. *be-fôm-ke.* <sup>4</sup> Bei M. hier arabisierendes *tesîr.* <sup>5</sup> Ms. *megzîz.*

18. Sie sagte zu ihrem Vater: ‚Kennst du den Sinn der Rede?‘ Er sagte zu ihr: ‚Ich kenne (ihn) nicht.‘

19. Sie sagte zu ihm: ‚Wie er zu dir gesagt hat: Du (bist) im Schatten und ich (bin) im (Sonnen)brand, (da war's) dieser Turban auf deinem Kopfe, der dich gegen den (Sonnen)brand gedeckt hat.‘

20. Sie sagte zu ihm: ‚Wie er zu dir gesagt hat: Du bist beritten und ich gehe, (da waren's) diese Sandalen an deinen Füßen, auf denen du gehst.‘

21. Sie sagte zu ihm: ‚Wie er zu dir gesagt hat: Du hast dich satt getrunken und ich (bin) durstig, (da war's) dieser Zahnstocher, der in deinem Munde (ist).‘

22. ‚Und wie ihr zur Leiche gekommen seid und er zu dir gesagt hat: Ist dieser Mann lebendig oder tot? — sagte sie zu ihm — (da war's so:) Wenn er Kinder (hat), ist er nicht gestorben, und wenn er keine Kinder hat, ist er gestorben.‘

23. Sie sagte zu ihm: ‚Wie ihr zum Felde gekommen seid und er zu dir gesagt hat: Ist dieses Feld geschnitten oder steht es noch? — sagte sie zu ihm — (da war's so:) Wenn sein Besitzer verschuldet ist, schneidet er es, und wenn er nicht verschuldet ist, schneidet er es nicht.‘<sup>a</sup>

24. Sie sagte zu ihm: ‚Wie ihr zur Stadt gekommen seid, hast du zu ihm gesagt: Wo wirst du einkehren? Er hat zu dir gesagt: Ich werde im großen Hause einkehren. Und du hast zu ihm gesagt: (Es ist) kein großes Haus (da), außer meinem Hause‘ — sagte sie zu ihm — (da war's so:) Das große Haus ist das Haus Gottes, es ist nicht dein Haus, das große.‘

<sup>a</sup> Von M. anders aufgefaßt: ‚Wenn . . . . , so mähen sie [die Gläubiger] es ab‘ resp. ‚Wenn . . . . . , so mähen sie es nicht ab‘, doch scheint *yejizûz-eh* wohl doch nur als 3. P. g. m. Singularis gefaßt werden zu können (mit Pron.-Suff. der 3. P. Sg. g. m.), wozu auch die arab. Glosse S. 115, Note 1 stimmt, nämlich *ان كان مديون صاحب العمل ما يحصل منه شيء لان ان كان مديون مثل ما كان مجزوز*, was ich so auffasse: ‚Wenn der Besitzer des Feldes verschuldet ist, so bekommt er von ihm (dem Felde) nichts, weil, wenn er verschuldet ist, (das Feld) so ist, als ob es schon geschnitten wäre.‘



25. *amerût heh: ,hîs amérk heh: „hêt (d-)hārésk wul/â<sup>1</sup> âl-ek!“ wa-amôr: „hārésk lâ“ wa-amérk heh: „ukó?“ wa-amôr hûk: „šî marât<sup>+</sup> men háyb-î l-ehâres lâ, ġayr ħarmêt orît<sup>+</sup> teġôleq wa-mištumôt<sup>+</sup> áqilet sanuût tehômā“ —*

26. *,mtel<sup>+</sup>: teġôleq ħad lâ, ġayr ġájj-is, wa-mištumôt áqilet<sup>2</sup> mtil: tehômā ġarûy de-ħábû lâ, ġayr ġájj-is<sup>3</sup>, wa-sanuût tehômā mtil: <sup>4</sup>tehômā ġarûy de-ħábû wa-tāmôl ftinêt<sup>+</sup> le-ġájj-is lâ.<sup>4</sup>*

27. *ħazabût ħauġirît-s wa-ūzemét-s ħobezût<sup>+</sup> kámilet<sup>+</sup> wa-ūzemét-s méle<sup>+</sup> de-qáder<sup>5</sup> merêq<sup>+</sup> wa-ūzemét-s hóbā bēḍ.*

28. *amerût hîs: ,háušil<sup>+</sup> (l-)ġayj dé di-be-misġid<sup>+</sup>, wa-amêr heh: „t’ômer balît-î, t’ômer<sup>+</sup> hûk: kibekûb<sup>+</sup> hibáyt wa-ġáurim<sup>+</sup> méle wa-wâreh tumôm<sup>+</sup>.““*

29. *amôr hîs: ,amêr (h-)balît-š<sup>7</sup>: „kibekûb hittît<sup>+</sup> wa-ġáurim náqzat<sup>+</sup> wa-wâreh qôser<sup>+</sup>.““*

30. *mānê: „kibekûb hibáyt mtil: hóbā bēḍ, wa-ġáurim méle mtel: qáder de-méle<sup>+</sup>, wa-wâreh temôm mtel: ħobzêt kámilet de-qatēôt<sup>+</sup> <sup>8</sup>men-s šî lâ.“*

31. *amerût (h-)ħauġerît-s: ,ibó amôr hîš ġayj?<sup>+</sup> amerût: ,amôr hînî: kibekûb hittît wa-ġáurim néqsat wa-wârah qôser.<sup>+</sup>*

32. *amerût hîs: ,sélliš<sup>+</sup> <sup>9</sup>ṭayt min bēḍ wa-tâwiš min ħâbez<sup>+</sup> wa-jûreš<sup>+</sup> min mreq.<sup>+</sup> amerût: ,yeħáuwil<sup>+</sup>.<sup>+</sup>*

33. *amerût (h-)háyb-es: ,heffek-ay<sup>+</sup> <sup>10</sup>ġayj dôme!<sup>+</sup> wa-heffek-áy-s<sup>+</sup> <sup>11</sup>ġayj.*

<sup>1</sup> So besser als *walû*. <sup>2</sup> Ms. *‘akalt*. <sup>3</sup> Ms. *ġaiġis* (also mit *j*). <sup>4</sup> So hier Ms. *mtil*. <sup>5</sup> Ms. bloß *ġazor* (ohne Akzent), bei M. in Klammer neben *qáder*. NB. im Ms. über dem *z* ein *ح*. <sup>6</sup> Ms. hier ohne Akzent *kibekub*, ebenso in 29, aber in 30 *kibekûb*. <sup>7</sup> Ms. ohne Akzent. <sup>8</sup> Ms. *ġatirût*, auch M., zur Konjekture vgl. im Soqotri hier *tibéroh* ‚sie brach (ab, weg)‘. <sup>9</sup> Ms. ohne Akzent. <sup>10</sup> Ms. *hef’kai* ohne Akzent. <sup>11</sup> Ms. *hef’kai-s* ohne Akzent.

25. Sie sagte zu ihm: ‚Wie du zu ihm gesagt hast: Bist du verheiratet oder bist du noch (ledig)? und er gesagt hat: Ich bin nicht verheiratet, und du zu ihm gesagt hast: Warum? und er zu dir gesagt hat: Ich habe einen Auftrag von meinem Vater, ich solle nur heiraten eine blinde Frau, die sieht, und eine gehorsame, kluge, eine taube, die hört‘ —

26. ‚(so ist das) ein Gleichnis (nämlich: eine, die) keinen sieht, außer ihrem Mann, und eine gehorsame, kluge (ist) ein Gleichnis (nämlich: eine, die) nicht hört die Rede der Leute, außer (die) ihres Mannes, und eine taube, die hört (ist) ein Gleichnis (nämlich: eine, die) die Rede der Leute hört und ihrem Mann keinen Ärger macht.‘

27. Sie sandte ihre Sklavin aus und gab ihr ein ganzes Brot und gab ihr (mit) einen Topf voll Suppe und gab ihr sieben Eier.

28. Sie sagte zu ihr: ‚Schaffe es hin zu dem Mann in der Moschee und sag’ ihm: Es sagt meine Herrin, sie sagt es zu dir: Es sind sieben Sterne und ein volles Meer und ein ganzer Mond.‘

29. Er sagte zu ihr: ‚Sage deiner Herrin: (Es sind) sechs Sterne und ein schwindendes Meer und ein abnehmender Mond.‘

30. Der Sinn (ist): Die sieben Sterne (sind) ein Gleichnis, (sie sind) die sieben Eier und das volle Meer (ist) ein Gleichnis, (es ist) der volle Topf, und der ganze Mond (ist) ein Gleichnis, (es ist) das vollkommene Brot, von dem sie nichts weggebrochen hatte.‘

31. Sie sagte zu ihrer Sklavin: ‚Wie hat der Mann zu dir gesagt?‘ Sie sagte: ‚Er hat zu mir gesagt: Sechs Sterne und ein schwindendes Meer und ein abnehmender Mond.‘

32. Sie sagte zu ihr: ‚Du hast eines von den Eiern genommen und hast vom Brot gegessen und von der Suppe getrunken.‘ Sie sagte: ‚Jawohl!‘

33. Sie sagte zu ihrem Vater: ‚Vermähle mich diesem Manne!‘ Und er vermählte sie dem Manne.



## C. Geschichte dreier Brüder.

1. *dáulet hārûs be-ḥarmêt ū-nûkām<sup>1</sup> men-s tru qalliyên<sup>+</sup>, ū-šîtim<sup>+</sup> ḥabšîyyet<sup>+</sup> wa-aml-îs sorriyyet<sup>+</sup> <sup>2</sup> ū-nûkâ men-s ġajên tād, wa-aqôrim qalliyên.*

2. *mġôren ḥeberé-h šôḥ<sup>+</sup> amôr heh: ,ḥáyb-ī, ḥôm márkeb.‘ wa-áymel heh márkeb wa-sôfar, tê nûkâ be-reḥebît.*

3. *u-ksû tayt ajûz, šîs ḥeberût ū-šîs ḥâsen, ḥármeh<sup>3</sup> tehâjerib<sup>+</sup> lâ ū-kéll d-ūqûb birk-éh yidayâ<sup>+</sup> <sup>4</sup>.*

4. *amrût heh: ,yâ ġajên! šî ġajinôt de-ḥaṭâr<sup>+</sup>. kell de-hâtûm henîs, yehâris<sup>+</sup> bîs, wa-hén hâtûm henîs lâ, mól-eh hînî wa-hé.‘ amôr hîs: ,îstau!‘*

5. *nûkâ ke-maġarâb<sup>+</sup> wa-atéšiyim<sup>+</sup>, he wa-ġajinôt. amrût heh: ,ḥálay<sup>+</sup>, nešúqf<sup>+</sup>!‘ w-ūqebût ġajinôt birék ḥâsen wa-hé ūqûb ser-îs, wa-bārût men táy-r-eh<sup>+</sup>, wa-laḥaq-áys lâ ū-hâtûm wahš-éh<sup>5</sup>.*

6. *tê ke-šôbeh nkôt ajûz ū-kafûdim, he wa-ġajinôt. amrût hîs: ,bîš wellâ<sup>6</sup> bih?‘ amrût hîs ġajinôt: ,bih‘.*

7. *šellét-h ajûz wa-hūšalét(-h)<sup>7</sup> birék meqahôit<sup>8</sup>. šellût márkeb, hejeḥabét(-h)<sup>9</sup> ū-šellût mól di-birk-éh u-thūlûl.*

<sup>1</sup> Ms. *nûka*. <sup>2</sup> Ms. *sorriyyet* mit *š*. <sup>3</sup> So *ḥármeh* mit Ms. <sup>4</sup> So betont auch Ms., nämlich *jîzajâ*. <sup>5</sup> Ms. *wahšé* (ohne *-h*). <sup>6</sup> Ms. *welâ*. <sup>7</sup> Ms. *hūšalét* (ohne *-h*). <sup>8</sup> So mit Ms. *meqahoit*. <sup>9</sup> Ms. *hejeḥabét* (ohne *-h*).

### C. Geschichte dreier Brüder.

1. Ein Sultan heiratete eine Frau, und es kamen von ihr zwei Knaben (zur Welt)<sup>a</sup>, und er kaufte eine Negerin und machte sie zum Keksweibe, und es kam von ihr ein Knabe (zur Welt), und es wuchsen heran die Knaben.

2. Hernach sagte sein großer Sohn zu ihm: ‚Mein Vater, ich will ein Schiff.‘ Und er machte ihm ein Schiff und er reiste fort, bis er kam in ein Land.

3. Und er fand eine Alte, sie hatte eine Tochter und sie hatte ein Schloß, der Weg dahin soll(te) nicht bekannt werden und jeder, der in dasselbe hineingegangen, soll(te) zugrundegehen.<sup>b</sup>

4. Sie sagte zu ihm: ‚O Bursche! ich habe ein Wett-Mädchen<sup>c</sup>. Jeder, der übernachtet bei ihr, soll sie heiraten<sup>d</sup>, und wenn er nicht übernachtet bei ihr, (gehört) sein Vermögen mir und er (auch).‘ Er sagte zu ihr: ‚Recht!‘

5. Er kam mit Sonnenuntergang<sup>e</sup>, und sie aßen zu Abend, er und das Mädchen. Sie sagte zu ihm: ‚Wohlan, schlafen wir!‘ Und es ging hinein das Mädchen in das Schloß und er ging hinein nach ihr, und sie machte sich davon hinter ihm<sup>f</sup> und er holte sie nicht ein und er übernachtete allein.

6. Als es am Morgen (war), kam die Alte und sie gingen hinunter, er und das Mädchen. Sie sagte zu ihr: ‚(Er) dich oder (du) ihn?‘<sup>g</sup> Es sagte zu ihr das Mädchen: ‚(Ich) ihn.‘

7. Es nahm ihn die Alte und schaffte ihn in ein Kaffeehaus. Sie nahm das Schiff, zog es ans Land und nahm das Vermögen, das darin war, und sie saßen da.<sup>h</sup>

<sup>a</sup> M. seiner Lesart *nûka* mehr entsprechend: ... ein Sultan ... bekam von ihr zwei Kinder<sup>1</sup>, wobei man *nûkâ men-s be-trú qalliyên* erwarten würde.

<sup>b</sup> Meine Übersetzung weicht etwas ab, da ich die Subjunktive beachten zu sollen glaubte.

<sup>c</sup> M. faßte *ḥaṭâr* im Sinne von ‚Rang (Ansehen)‘, in Note 3 in dem von ‚Unglück‘.

<sup>d</sup> Auch hier im Mehri Subjunktiv.

<sup>e</sup> Anders M.: ‚es kam der Abend‘.

<sup>f</sup> M. frei: ‚sie entschlüpfte ihm‘.

<sup>g</sup> D. h. ‚Hat er dich überwunden oder du ihn?‘

<sup>h</sup> Nämlich die beiden Frauen, daher das Verbum in der 3. P. Pl. g. fem.



8. *nûkā ġajên ġâhar<sup>1</sup>, amôr (h-)ġáyb-eh: ,hôm már-keb'. áymel heh márkeb ū-sôfer tê rehebît dik, de-bîs ġâ-h.*

9. *u-nkôt ajûz, amrût heh: ,šî ġajinôt (d-)ġaṭâr. hen hâtémk henîs. tehâres bîs, wa-hú ū-môl-î hûk, wa-hén hâtémk henîs lâ, môl-ek hênî wa-hêt.' amôr hîs: ,îstan!'*

10. *nûkā bâd mġorâb, wa-atéšiyim, he wa-ġajinôt. amrût heh ġajinôt: ,ġálay, nešúqf!' w-ūqubût birék ġâsen wa-hé serîs. bārût min ṭáyr-eh, wa-laḥaq-áys lâ wa-hâtûm wahś-éh.*

11. *tê ke-sôbeh nkôt ajûz wa-hém kafôdim. amrût hîs: ,bîš wallâ bih?' amerût ġajinôt: ,bih'.*

12. *wa-šellét(-h)<sup>2</sup> ajûz wa-hūzalát(-h)<sup>3</sup> birék maḥa-būzit. šellût márkeb wa-hejehabét-h hel ġâ-h wa-šellût môl, di-birk-éh (u-)thūlūl.*

13. *siûr heberê de-ḥabšíyyet hel ġáyb-eh, amôr heh: ,hôm márkeb'. amôr heh: ,ġirê<sup>+</sup>, ġáu-ke<sup>+</sup> liye, l-ġêr<sup>+</sup> men-k, nûkām lâ.'*

14. *ū-siûr ġajên d-ibêk<sup>+</sup> l-hel hām-eh<sup>4</sup>. amrût heh: ,ukú tbêk?' amôr hîs: ,siérk l-hel ġáyb-î, amérk heh: „hôm márkeb.“ bijid-înî<sup>+</sup> w-amôr hînî: „ġáu-ka<sup>5</sup> ġáyr men-k.“'*

15. *amrût heh: ,tbêk lâ! hu amôl hûk.' wa-amelût heh sembûq<sup>+</sup> <sup>6</sup> ū-sôfer ū-šéll seh baḥarêt ġajinôten.*

<sup>1</sup> So mit Ms. *ġâhar*. <sup>2</sup> So mit Ms. *wa-šellet ajûz*. <sup>3</sup> Ms. *hūzalat*. <sup>4</sup> Ms. *haameh*. <sup>5</sup> So mit Ms. *ġauka*. <sup>6</sup> Auch ar. mit ق, Ms. *sembūk*.

8. Es kam der zweite Bursche, er sagte zu seinem Vater: ‚Ich will ein Schiff.‘ Er machte ihm ein Schiff und er reiste fort, bis zu jenem Lande, in welchem sein Bruder (war).

9. Und es kam die Alte, sie sagte zu ihm: ‚Ich habe ein Wett-Mädchen<sup>a</sup>. Wenn du übernachtet bei ihr, sollst du sie heiraten<sup>b</sup>, und ich und mein Vermögen (gehören) dir, und wenn du nicht übernachtet bei ihr, (gehört) dein Vermögen mir und du (auch).‘ Er sagte: ‚Recht!‘

10. Er kam nach Sonnenuntergang, und sie aßen zu Abend, er und das Mädchen. Es sagte zu ihm das Mädchen: ‚Wohlan, schlafen wir!‘ Und es ging hinein das Mädchen in das Schloß und er hinter ihr. Sie machte sich davon hinter ihm, und er holte sie nicht ein und übernachtete allein.

11. Als es am Morgen (war), kam die Alte und sie gingen hinunter. Sie sagte zu ihr: ‚(Er) dich oder (du) ihn?‘ Es sagte das Mädchen: ‚(Ich) ihn‘.

12. Und es nahm ihn die Alte und schaffte ihn in eine Bäckerei. Sie nahm das Schiff und zog es ans Land zu dem anderen Schiffe<sup>c</sup> und nahm das Vermögen, das darin war, und sie saßen da (die Frauen).

13. Es ging der Sohn der Negerin zu seinem Vater, er sagte zu ihm: ‚Ich will ein Schiff.‘ Er sagte zu ihm: ‚Geh weiter, deine Brüder, diese, die besser sind als du, sind nicht (wieder) gekommen‘.

14. Und es ging der Bursche weinend zu seiner Mutter. Sie sagte zu ihm: ‚Warum weinst du?‘ Er sagte zu ihr: ‚Ich bin zu meinem Vater gegangen, ich habe zu ihm gesagt: Ich will ein Schiff. Er hat mich ausgezankt und hat zu mir gesagt: Deine Brüder sind besser als du.‘

15. Sie sagte zu ihm: ‚Weine nicht! Ich mache dir (eines).‘ Und sie machte ihm ein Boot und er reiste fort und nahm mit sich Mädchen als Seeleute.

<sup>a</sup> M. hier ‚eine Tochter von Ansehen (Schönheit)‘, vgl. zu 4.

<sup>b</sup> Im Mehri wieder Subjunktiv.

<sup>c</sup> Wörtl. ‚zu seinem Bruder‘ — oder ist zu übersetzen: ‚zu dem seines Bruders‘?



16. *ū-jehēm<sup>1</sup>. tē nūkā be-reḥebīt dīme, de-bīs ajûz, kafôd. ġaberēt(-h)<sup>2</sup> ajûz be-ḥáyq<sup>+</sup>, amrût heh: „šî ġajinôt de-ḥaṭâr.“ amôr hīs: „štau, ḥôm l-ehífrā<sup>+</sup> sembûq<sup>3</sup> wu-nkône<sup>4</sup>.“*

17. *ū-ferâ<sup>5</sup> sembûq<sup>6</sup> di-hé, nūkā hal ġajinôten wa-amôr hīsen: „kusk ajûz ba-bárr w-amrût hīnī: „šî ġajinôt de-ḥaṭâr“.“*

18. *amôr heh: „štôm hūk ġaylôf qâten<sup>7</sup> u-štôm hūk qaluîn<sup>+</sup> qanétten<sup>+</sup> wa-ašúb-sen be-ġaylôf, wa-hén tehū-lélkem ke-maġarâb he-išê, amôl qaluîn be-ḥalêq de-ġajinôt wa-hârah<sup>+</sup>8 ġaylôf.“*

19. *nūkā ġajên tē hel ajûz, ū-síddim. amrût heh: „hen hātémk henîs, šelêl(ê) mól-ī<sup>9</sup> wa-ḥâsen wa-nhâ káll-en hūk, wa-hén hātémk henîs lâ, sembûq-ek wa-hél birkîs wa-hêt, káll-e-kem, hīnī.“ amôr hīs: „štau!“*

20. *ū-siûr šîs. tē nūkā he-bêl, kafidût ġajinôt, (i)nkôt hêhem be-išê wa-atášiyim. bâd išê aššôt ġajinôt, amerût heh: „ḥálay, nešúqf!“ ū-áššim.*

21. *hīs debirôt<sup>+</sup> ġajinôt, ôlaq<sup>10</sup> qaluîn ba-ḥalêq-s wa-harḥáu<sup>11</sup> ġaylôf. wa-sīrût ġajinôt, we-hé siûr serîs, tē wašalût ba-ġánf ba-mkôn-es. we-hé hūtûq tarêf de-ġaylôf bi-ḥáyd-eh<sup>+</sup>.*

22. *wa-firâ li-ġaylûf<sup>+</sup>12. tē nūkā henîs, šūqîfim. tē ke-šôbeh kafûdim hal ajûz. amrût ajûz (h-)ḥabirît-s<sup>+</sup>: „bîš ullâ bih?“ amrût hīs ġajinôt: „bî.“*

<sup>1</sup> Ms. ohne Akzent u *ġehem*. <sup>2</sup> Ms. *ġaberet*. <sup>3</sup> Ms. *es-sembûk*. <sup>4</sup> Ms. *wunkône*. <sup>5</sup> Ms. u *fêra'*. <sup>6</sup> Ms. *sembûk*. <sup>7</sup> Ms. zuerst *qoton* (M. *qoṭôn*) d. i. Sing., dann verbessert in *qâten*, i. *qâten* d. i. Plur. <sup>8</sup> Ms. ohne Akzent. <sup>9</sup> Ms. *šelle l-mólî*. <sup>10</sup> So mit Ms., woselbst 'ólak steht (M. *alôq*). <sup>11</sup> Ms. *warḥáu*. <sup>12</sup> So Ms. hier mit *û*.



16. Und er fuhr. Als er in dieses Land gekommen war, in welchem die Alte (war), stieg er ab. Es begegnete ihm die Alte am Strande<sup>a</sup>, sie sagte zu ihm: ‚Ich habe ein Wett-Mädchen<sup>b</sup>.‘ Er sagte zu ihr: ‚Recht, ich will hinaufgehen aufs Boot und (dann) werde ich kommen.‘

17. Und er ging hinauf auf sein Boot, er kam zu den Mädchen und sagte zu ihnen: ‚Ich habe eine Alte gefunden, am Festlande, und sie hat zu mir gesagt: Ich habe ein Wett-Mädchen.‘

18. Sie sagten zu ihm: ‚Kauf’ dir dünne Schnüre<sup>c</sup> und kauf’ dir kleine Haken und binde sie an die Schnüre, und wenn ihr euch setzt bei Sonnenuntergang zum Abendessen, tu’ die Haken an das Kleid des Mädchens und laß locker die Schnüre!‘

19. Es kam der Bursche (daher), bis er bei der Alten (war)<sup>d</sup>, und sie vereinbarten sich. Sie sagte zu ihm: ‚Wenn du übernachtet bei ihr, nimm mein Vermögen und das Schloß und wir alle (gehören) dir, und wenn du nicht übernachtet bei ihr, (gehören) dein Boot und was darin ist und du, ihr alle, mir.‘ Er sagte zu ihr: ‚Recht!‘

20. Und er ging mit ihr. Als sie zum Hause gekommen waren, ging das Mädchen hinunter, sie brachte ihnen das Abendessen und sie aßen zu Abend. Nach dem Abendessen erhob sich das Mädchen, sie sagte: ‚Wohlan, schlafen wir!‘ Und sie erhoben sich.

21. Wie das Mädchen den Rücken gekehrt hatte, hängte er die Haken an ihrem Kleide an und ließ die Schnüre locker. Und es ging das Mädchen, und er ging hinter ihr, bis sie anlangte oben an ihrem Platze. Und er hielt fest das Ende der Schnüre in seiner Hand.

22. Und er ging hinauf nach den Schnüren. Als er zu ihr gekommen war, schliefen sie. Als es am Morgen (war)<sup>e</sup>, gingen sie hinunter zur Alten. Es sagte die Alte zu ihrer Tochter: ‚(Er) dich oder (du) ihn?‘ Es sagte zu ihr das Mädchen: ‚(Er) mich.‘

<sup>a</sup> M. ‚im Hafen‘.

<sup>b</sup> M. ‚eine herrliche Tochter‘, vgl. zu 4 und 9.

<sup>c</sup> M., der Lesart *qoṭôn* entsprechend: ‚eine dünne Angelschnur‘, also auch *ḡaylôf* als Sing. gefaßt, daher auch im folgenden so.

<sup>d</sup> Oder ‚bis hin zur Alten‘.

<sup>e</sup> M. in Verbindung mit dem Vorhergehenden: ‚bis zum Morgen‘.

Sitzungsber. d. phil.-hist. Kl. 176. Bd., 1. Abh.



**23.** *wa-ğajinôt ber martôt ġajên, amrût heh: ,šîdih<sup>+</sup> men hâmi, ūzemîte-k<sup>1</sup> mefôlih la-hazôin.<sup>+</sup>*

**24.** *,hazôin, táyit mén-sen birk-îs mól [d-]dehêb ū-fudât<sup>+</sup> wa-táyit mén-sen birk-îs firhiyôn wa-táyit mén-sen birk-îs asáudet wa-qadâuret.<sup>+</sup> <sup>2</sup> wa-hên amrût hûk: „qêb, ġalêq mól!“ amêr hîs: „qêb fenôn!“ amôr ġajên: ,ístau!<sup>+</sup> ū-siûr.*

**25.** *nkôt ajûz, amrût heh: ,ğajên, (i)nkâ, l-ehâğalaq-ek mól-ek!<sup>+</sup> amôr hîs: ,ístau!<sup>+</sup>*

**26.** *sîrût ših, ftihôt hozônet hauliyyôt di-birk-îs mól [d-]dehêb wa-fodât. amrût heh: ,qêb, ġalêq mól!<sup>+</sup> amôr hîs: ,qêb hêt we-hû serîš!<sup>+</sup>*

**27.** *w-ūqebût, we-hé ūqûb serîs wa-hağalqât-h mól wa-harûjim. ū-fethôt<sup>3</sup> hzônet ġarhût, di-birk-îs ferhiyôn. ūqûbim wa-hağalqât-h wa-harûjim.*

**28.** *u-ftôhim hzônet séltet, di-birk-îs asáudet wa-qadâuret. laqafêt-h ū-tehôm terdî-h<sup>+</sup> birék hzônet. sell-îs ġajên u-rdû bîs híqebe<sup>+</sup> <sup>4</sup> wa-sókk bôb. wa-sé, tuwîm-es hâlen<sup>+</sup> asáudet wa-qadâuret.*

**29.** *wa-thûlîlim, he wa-ğajinôt. amôr hîs: ,hêm<sup>5</sup> hôn, bôl li-marâkib?<sup>+</sup> amrût heh: ,tâd be-meqahôit<sup>6</sup> wa-ğâher birék mahbûzet.<sup>+</sup>*

**30.** *aśś ġajên, siûr. tê nûkâ birék mahbûzet, ksû ġâ-h, ġarib-îh<sup>7</sup> we-hé ġarib-îh lâ.*

**31.** *amôr ġajên he-bâl mahbûzet: ,hbêz hen fšê!<sup>+</sup> amôr heh: ,bi-kúm?<sup>+</sup> amôr ,hîs tehôm.<sup>+</sup> amôr: ,hobzône hûk be-rûpie.<sup>+</sup> <sup>8</sup> amôr heh: ,ístau!<sup>+</sup> wa-habûz.*

<sup>1</sup> Ms. ohne Länge *uzemítek*. <sup>2</sup> Ms. hier und später zuerst *kalâurit*, dann verbessert in *kazâuret*. NB. *t* (*ṭ*) und *z* (*ḏ*) wechseln auch sonst bisweilen in den Mahra-Sprachen; vgl. aber auch im Arabischen z. B. *نقض* und *نكث*. <sup>3</sup> So mit Ms. <sup>4</sup> Ms. *híqebe* (auch noch einmal am Rande so); ich behielt die Schreibung der Wurzel mit *q* bei (nach Jahn). NB. Tatsächlich wechseln manchmal *q* und *k*. <sup>5</sup> So mit Ms. *hêm*, von M. nicht in den Text aufgenommen. <sup>6</sup> Ms. *bemeqahoit*. <sup>7</sup> Ms. ohne Akzent. <sup>8</sup> So mit Ms. (M. *be-rupi*).



23. Und das Mädchen beauftragte den Burschen, sie sagte zu ihm: ‚Hüte dich vor meiner Mutter, sie wird dir die Schlüssel der Kammern geben.‘

24. ‚In einer der Kammern (ist) Vermögen an Gold und Silber und in einer (anderen) von ihnen (sind) Pferde und (wieder) in einer von ihnen Löwen und Tiger. Und wenn sie zu dir sagt: Geh hinein, sieh das Vermögen an! sag zu ihr: Geh (du) zuerst hinein!‘ Es sagte der Bursche: ‚Recht!‘ Und er ging.

25. Es kam die Alte, sie sagte zu ihm: ‚Bursche, komm, daß ich dich dein Vermögen sehen lasse!‘ Er sagte zu ihr: ‚Recht!‘

26. Sie ging mit ihm, öffnete die erste Kammer, in der das Vermögen an Gold und Silber (war). Sie sagte zu ihm: ‚Geh hinein, sieh das Vermögen an!‘ Er sagte zu ihr: ‚Geh (du) hinein und ich nach dir!‘

27. Und sie ging hinein und er ging hinein nach ihr und sie ließ ihn das Vermögen sehen und sie gingen hinaus. Und sie öffnete die zweite Kammer, in der die Pferde (waren). Sie gingen hinein und sie ließ ihn (sie) sehen und sie gingen hinaus.

28. Und sie öffneten die dritte Kammer, in der die Löwen und Tiger (waren). Sie packte ihn, indem sie ihn in die Kammer werfen wollte. Es nahm sie der Bursche und warf sie hinein und schloß die Tür. Und sie, es fraßen sie sofort die Löwen und die Tiger.

29. Und sie saßen da, er und das Mädchen. Er sagte zu ihr: ‚Wo sind sie, die Besitzer der Schiffe?‘ Sie sagte zu ihm: ‚Einer ist in einem Kaffeehaus und der zweite in einer Bäckerei.‘

30. Es erhob sich der Bursche, er ging. Als er in die Bäckerei gekommen war, fand er seinen Bruder, er erkannte ihn und er<sup>a</sup> erkannte ihn nicht.

31. Es sagte der Bursche zum Besitzer der Bäckerei: ‚Backe uns ein Mittagessen!‘ Er sagte zu ihm: ‚Um wieviel?‘ Er sagte: ‚Wie du willst.‘ Er sagte: ‚Ich werde dir um eine Rupi backen.‘ Er sagte zu ihm: ‚Recht!‘ Und er buk.

---

<sup>a</sup> Nämlich sein Bruder.



32. [t-]temûm,<sup>+</sup> amôr heh: ,tarâh ġajên de l-isilêl-eh!<sup>+</sup> nûkâ, ū-síll ġajên, siûr šeh. ū-ġerîwim hel meqáhwî.<sup>+</sup> amôr heh: ,yâ meqáhwî, (i)nkâ hên b-dillût<sup>+</sup><sup>1</sup> de-qahwêt<sup>+</sup> wa-tarâh ġajên de l-inkâ bîs!<sup>+</sup>

33. ū-sell-îs<sup>2</sup> ġajên, ū-siûrim, káll-a-hem šafáyt,<sup>+</sup> he wa-ġáu-he, we-hé ġarib-îhem we-hêm ġarîbim-eh lâ<sup>+</sup>.

34. siûrim. tê nûkâm be-ġâsen hal ġajinôt, hūqâm<sup>3</sup> fšê. amôr hêhem: ,hêkem raḡasât<sup>+</sup><sup>4</sup> lâ, fšîum šên!<sup>+</sup> u-thūlîlim u-fšîum šîhem.

35. bâd fšê nûkâm bi-qahwêt ū-márkaḡam.<sup>5</sup> amôr hêhem: ,as'âl-kem<sup>+</sup> bi-bâl-î: têm ḡabûn l-môn?<sup>6</sup> amôrim heh: ,w-allâh,<sup>+</sup> nhâ ḡabûn le-dáulet felân.<sup>+</sup>

36. amôr hêhem: ,ukú têm birék ḡâl<sup>+</sup> dîm?<sup>+</sup> amôrim heh: ,w-allâh, de-nhâ qamarét-en<sup>+</sup> ġajinôt dîme ū-sellât mól-en wa-marákib-y-en.<sup>+</sup>

37. amôr hêhem: ,we-ḡá, taġarîbim-î?<sup>+</sup> amôrim: ,lâ, neġarîb-ik<sup>7</sup> (e) lâ.<sup>+</sup>

38. amôr hêhem: ,šîkim tād ġâ-kem?<sup>+</sup> amôrim: ,ya-ḡául,<sup>+</sup><sup>8</sup> šên ġâ-n, ḡeberê de-ḡabšíyyet.<sup>+</sup> amôr hêhem: ,hu ġâ-kem.<sup>+</sup> u-thūlîlim, he wa-hêm.

39. siûrim mġôren hel liyêk, amôrim hêhem: ,nehâ nehôm neġehôm.<sup>+</sup> ū-ḡarûġim wa-nûkâm hel ġâ-hem u-thūlîlim.

40. mġôren jehênim, hêm birék marákib-hem we-hé birék sambûq-eh<sup>9</sup> wa-ġajinôt šeh birék sandûq,<sup>+</sup> šeh tirú mefôtiḡ, tād hal ġajinôt wa-tād ših.

<sup>1</sup> Ms. bdilît. <sup>2</sup> Ms. ohne Akzent. <sup>3</sup> Ms. ohne Akzent. <sup>4</sup> Wohl doch mit ḡ, ar. رخصه. <sup>5</sup> So betont mit Ms. <sup>6</sup> So mit Ms. <sup>7</sup> So besser als neġarîbik mit Beibehaltung des ó, Ms. neġorbike lā. <sup>8</sup> Ms. ġaḡau, M. ġaḡául, wo aber ġ wohl bloß Druckfehler für y ist. <sup>9</sup> Ms. sembukeh.

32. Als er es fertig gemacht hatte<sup>a</sup>, sagte er zu ihm: ‚Laß es diesen Burschen fortnehmen!‘ Er kam, und er nahm (mit sich) fort den Burschen, er ging mit ihm. Und sie gingen hinüber zum Kaffeesieder. Er sagte zu ihm: ‚O Kaffeesieder, bring uns eine Kanne Kaffee und laß diesen Burschen (fort) kommen mit ihr!‘

33. Und es nahm sie der Bursche, und sie gingen, sie alle drei, er und seine Brüder, und er erkannte sie, und sie, sie erkannten ihn nicht.

34. Sie gingen. Als sie ins Schloß zu dem Mädchen gekommen waren, stellten sie das Mittagessen hin. Er sagte zu ihnen: ‚Für euch (gibt es) keinen Urlaub<sup>b</sup>, esset zu Mittag mit uns!‘ Und sie saßen da und aßen zu Mittag mit ihnen.

35. Nach dem Mittagessen brachten sie den Kaffee und sie tranken Kaffee. Er sagte zu ihnen: ‚Ich frage euch bei Gott: Wessen Söhne seid ihr?‘ Sie sagten zu ihm: ‚Wahrlich, wir sind die Söhne des Sultans So und So.‘

36. Er sagte zu ihnen: ‚Warum seid ihr in dieser Lage?‘ Sie sagten zu ihm: ‚Wahrlich, uns hat dieses Mädchen überwunden und sie hat genommen unser Vermögen und unsre Schiffe.‘

37. Er sagte zu ihnen: ‚Und mich, mich kennt ihr?‘ Sie sagten: ‚Nein, wir kennen dich nicht.‘

38. Er sagte zu ihnen: ‚Habt ihr einen Bruder?‘ Sie sagten: ‚Jawohl, wir haben einen Bruder, (es ist) der Sohn der Negerin.‘ Er sagte zu ihnen: ‚Ich (bin) euer Bruder.‘ Und sie saßen da, er und sie.

39. Sie gingen hernach zu jenen<sup>c</sup>, sie sagten zu ihnen: ‚Wir wollen fortfahren.‘ Und sie gingen hinaus und kamen zu ihrem Bruder und setzten sich hin.

40. Hernach fuhren sie fort, sie in ihren Schiffen und er in seinem Boote, und das Mädchen (war) mit ihm in einem Koffer, (d)er hatte zwei Schlüssel, einer war beim Mädchen und einen hatte er.

<sup>a</sup> NB. *temûm* ist Kausativum vom Grundstamm *tim*.

<sup>b</sup> D. h. ‚ich lasse euch nicht fort‘.

<sup>c</sup> D. i. zum Bäcker und zum Kaffeesieder.



41. *siûrim. tê bér-hem qarîb, ámilim<sup>1</sup> šaur. amôrim: ,lazarôme gajên dôm, hebrê de-ḥaujirî, dabtone lên sêd.‘*

42. *amôrim: ,imó nhôm nekafêd hené-h be-ḥeláy, na'mêr<sup>2</sup> heh: „nehôm nismêr henûk!“ mgôren nemfâg<sup>3</sup> bih h-raúrim!<sup>4</sup>*

43. *siûrim, núkām hené-h, amôrim heh: ,yâ gâ-n, nehôm nismêr henûk.‘ amôr hêhem: ,ístau!‘ núkām hené-h be-ḥeláy, smôrim. tê fáqa' de-ḥalû,<sup>+</sup> síllim u-nfôgim<sup>5</sup> bih he-raúrim.<sup>+</sup>*

44. *siûrim, tê núkām ḥaláuk be-rḥebét-hem,<sup>6</sup> wa-hakafîdim gajinôt. amôr hêhem ḥáyb-e-hem: ,gâ-kem hôn?‘ amôrim: ,môt.‘ amôr hêhem: ,môn mín-kem núkā ba-gajinôt?‘ amôr šôḥ: ,hû.‘*

45. *amrût gajinôt: ,môn ših miftâḥ, l-iftâḥ sandûq di?<sup>7</sup> kell de-feth-áyḥ, de núkā bî min ḥelôk.<sup>8</sup> wa-galôqom min mefôtiḥ, ksûm šî lâ.*

46. *núkā gajên, di-nfôgim bih h-raúrim<sup>9</sup> be-qadrît<sup>+</sup> de-bâl-î. (i)nk-áyḥ tād ḥawwôt be-hûrî wa-šell-éh ha-bárr.*

47. *siûr. tê núkā be-reḥebît de-ḥáyb-eh, áymel ḥanáf(-h)<sup>10</sup> ḥejjûjî ū-siûr yiṭôlib wa-hâm-eh<sup>11</sup> tbêk.*

48. *tê núkā le-bôb-es, ṭalôb. hmôt<sup>12</sup> záut-eh,<sup>13</sup> amrût: ,ḥejjûjî dôm, záut-eh hîs ḥeberî.‘ w-aššût<sup>14</sup> tûl-e-he wa-šabbût<sup>+</sup> bih.*

49. *amrût heh: ,yâ ḥajjûjî, qarôb henên!‘ w-ûqûb šîs. tê ūqûbim u-thûlîlim, amôr hîs: ,ukú het uṭôme?‘*

<sup>1</sup> So zu betonen, Ms. *amîlim*, M. *amûlim*, cf. D 11. <sup>2</sup> So mit *na'mér*.

<sup>3</sup> Ms. *nemfâr* mit *r*. <sup>4</sup> Ms. *bih gaurim*, ebenso in 46. <sup>5</sup> Ms. *u nforim*, darüber *u rûddim* (wohl *rûdim* zu lesen, zu *rdû*). <sup>6</sup> Ms. *berḥebethem*.

<sup>7</sup> So mit Ms. ohne *-h*, M. *dih*. <sup>8</sup> Ms. und M. *helôk*. <sup>9</sup> Ms. *bih ráurim*.

<sup>10</sup> Ms. *ḥanáf*. <sup>11</sup> Ms. *hāmeh*. <sup>12</sup> So mit Ms. <sup>13</sup> So Ms. hier mit *z*.

<sup>14</sup> Ms. *wašût*.



41. Sie zogen dahin. Als sie schon nahe waren, hielten sie Rat. Sie sagten: ‚Jetzt wird dieser Bursche, der Sohn der Sklavin, uns den Fang wegnehmen.‘

42. Sie sagten: ‚Heute wollen wir absteigen bei ihm in der Nacht, ihm sagen<sup>a</sup>: Wir wollen verplaudern den Abend bei dir! Hernach laßt uns ihn ins Meer werfen!‘

43. Sie zogen dahin, sie kamen zu ihm, sie sagten zu ihm: ‚O unser Bruder, wir wollen verplaudern den Abend bei dir!‘ Er sagte zu ihnen: ‚Recht!‘ Sie kamen zu ihm in der Nacht, sie verplauderten den Abend. Als es Mitternacht (war), nahmen sie (ihn) und warfen ihn ins Meer.

44. Sie zogen weiter, bis sie dorthin in ihr Land kamen, und sie luden das Mädchen ab. Es sagte zu ihnen ihr Vater: ‚Wo ist euer Bruder?‘ Sie sagten: ‚Er ist gestorben.‘ Er sagte zu ihnen: ‚Wer von euch hat das Mädchen gebracht?‘ Es sagte der Große: ‚Ich.‘

45. Es sagte das Mädchen: ‚Wer hat den Schlüssel<sup>b</sup>, damit er diesen Koffer öffne? Jeder, der ihn öffnet, d(ies)er hat mich gebracht von dort.‘ Und sie sahen nach den Schlüsseln, sie fanden nichts.

46. Es kam der Bursche daher, den sie ins Meer geworfen hatten, nach der Bestimmung Gottes. Es war gekommen<sup>c</sup> zu ihm ein Fischer in einem Kahn und hatte ihn ans Festland genommen.

47. Er war weiter gegangen. Als er ins Land seines Vaters gekommen war, verkleidete er sich als Pilgrim und ging betteln, während seine Mutter weinte.

48. Als er an ihre Tür gekommen war, bettelte er. Sie hörte seine Stimme, sie sagte: ‚Dieser Pilgrim, seine Stimme (ist) wie (die) meines Sohnes.‘ Und sie erhob sich, (um) zu ihm hin (zu gehen), und war lieb mit ihm.

49. Sie sagte zu ihm: ‚O Pilgrim, tritt nahe zu uns her!‘ Und er ging hinein mit ihr. Als sie hineingegangen waren und sich niedergesetzt hatten, sagte er zu ihr: ‚Warum bist du so?‘

<sup>a</sup> Im Mehri Subjunktiv.

<sup>b</sup> Wohl interrogativ zu fassen.

<sup>c</sup> Im Mehri Perfektum, auch gleich im folgenden.



50. *amrût heh: ,yâ hebrî, hu šî hebré tād wa-jehêm ū-môt. lazarôme hu mrîdet<sup>1</sup> li-jiré-h.‘ amôr hîs: ,môn, di-nûkā bi-habêr?‘ amrût: ,gáu-he.‘*

51. *amôr hîs: ,hu mebéser-is<sup>+</sup> be-heberî(-)š. hêsen ūzimût-î?‘ amrût heh: ,uzmîte-k bêt wa-hal birk-îs.‘*

52. *amôr hîs: ,hu hebrî(-)š wa-hû nûkā bi-gajînôt wa-harêjik gáu-ye, tād min mehbûzet wa-tād min meqahôit.<sup>2</sup> ū-siûrim. tê be-raûrim, rûdim bî, yehâymem te<sup>3</sup> l-imêt.‘*

53. *wa-sîrût hām-eh<sup>4</sup> di-ferhôt l-hél háyb-eh, amrût heh: ,hebrî nûkā, wa-gáu-he ayûbim bih, rûdim bih he-raûrim.‘*

54. *amôr dáulet: ,tarâh-eh l-inkâ!<sup>5</sup> sîrût, amrût heh: ,hemâ, háyb-ek!<sup>6</sup> ū-siûr. tê nûkā hel háyb-eh, môsi bih. thûlûl.*

55. *amôr heh háyb-eh: ,môn nûkā ba-gajînôt?‘ amôr gajên: ,habîr henîs!<sup>6</sup> sâqam lîs<sup>6</sup> u-nkôt. thuwwulût. wa-sâqam li-qalliyên ū-nûkām. thûlîlim.*

56. *amôr hîs dáulet: ,héddel-î<sup>7</sup> bi-qossât-hem!<sup>+</sup> amrût heh: ,yâ háyb-en, wa-hêt wôlî<sup>+</sup> lén, fnôn nkáy-nî<sup>8</sup> sôh wa-qamérk-eh, ū-sîllen mól-eh we-hûsálen-eh<sup>9</sup> hel habbôz.‘*

57. *,ū-nûkā gâher ū-qamérk-eh we-hûsálen-eh le-hél mqáhwi.‘*

58. *,ū-nûkā qanûn ū-qamar-înî ū-séll mól ū-sell-înî wa-harj-êhem min(ě) mahubûzit<sup>10</sup> ū-meqahôit,<sup>11</sup> ū-séh miftâh de-sandûq. hen nûkā bih u-ftôh sandûq, sedôq wa-hém bigêt.<sup>+</sup><sup>12</sup>*

<sup>1</sup> So mit Ms. <sup>2</sup> Ms. *mekahôit*. <sup>3</sup> So Ms. = *tey* (,mich‘). <sup>4</sup> Ms. *hāmeh*.

<sup>5</sup> Auch Ms. unregelmäßig betont *linka*. <sup>6</sup> So *lîs* zuerst im Ms., M. *tîs*, doch wird *sâq* mit *le-* konstruiert. <sup>7</sup> Ms. *heddeli* ohne Akzent, aber mit zwei *d*. <sup>8</sup> So mit Ms., M. *inkainî*. <sup>9</sup> So zu betonen mit Ms., hier Ms. zuerst *hûsáleneh* und gleich im folgenden *hûsálneh*. <sup>10</sup> So mit Ms.

<sup>11</sup> Ms. *mekahôit*. <sup>12</sup> Ms. deutlich *birét* mit *r*, das wohl soviel als *g* sein dürfte, cf. oben *nfr* (*nřg*), *ráurim* (*gaurim*).



\* 50. Sie sagte zu ihm: ,O mein Sohn, ich habe einen Sohn und er ist fortgegangen und gestorben. Jetzt bin ich krank seinetwegen.' Er sagte zu ihr: ,Wer (ist es,) der die Nachricht gebracht hat?' Sie sagte: ,Seine Brüder.'

51. Er sagte zu ihr: ,Ich werde dir frohe Botschaft geben von deinem Sohn. Was wirst du mir geben?' Sie sagte zu ihm: ,Ich werde dir das Haus geben und was darin ist.'

52. Er sagte zu ihr: ,Ich (bin) dein Sohn und ich habe das Mädchen gebracht und ich habe meine Brüder herausgebracht, einen aus der Bäckerei und einen aus dem Kaffeehause. Und sie sind fortgezogen. Als sie auf dem Meere (waren), haben sie mich (hinein-)geworfen, indem sie wollten, daß ich sterben solle.'

53. Und es ging seine Mutter, indem sie sich freute, zu seinem Vater, sie sagte zu ihm: ,Mein Sohn ist gekommen, und seine Brüder haben ihn schmäählich behandelt, sie haben ihn ins Meer geworfen.'

54. Es sagte der Sultan: ,Laß ihn kommen!' Sie ging, sie sagte zu ihm: ,Höre, dein Vater!' Und er ging. Als er zu seinem Vater gekommen war, küßte er ihn. Er setzte sich hin.

55. Es sagte zu ihm sein Vater: ,Wer hat das Mädchen gebracht?' Es sagte der Bursche: ,Die Nachricht ist bei ihr<sup>a</sup>!' Sie riefen um sie und sie kam, sie setzte sich hin. Und sie riefen um die Burschen und sie kamen, sie setzten sich hin.

56. Es sagte zu ihr der Sultan: ,Erzähle mir ihre Geschichte!' Sie sagte zu ihm: ,O unser Vater, und du bist Gebieter über uns, zuerst ist zu mir der Große gekommen und ich habe ihn überwunden, und wir haben sein Vermögen genommen und haben ihn zu einem Bäcker geschafft.'

57. ,Und es ist der zweite gekommen, und ich habe ihn überwunden, und wir haben ihn zu einem Kaffeesieder geschafft.'

58. ,Und es ist der Kleine gekommen und er hat mich überwunden und er hat das Vermögen genommen und er hat mich genommen und er hat sie herausgebracht aus der Bäckerei und dem Kaffeehause, und er hat den Schlüssel des Koffers. Wenn er ihn bringt und den Koffer öffnet, spricht er die Wahrheit und sie sind Verleumder<sup>b</sup>!'

<sup>a</sup> *ħabir* ist Substantivum, auch im Arabischen *alħábar āndehā*.

<sup>b</sup> M. mit Rücksicht auf seine dem arabischen *alkādībīn* entsprechende Lesart *bidēt* (cf. *bedū* lügen) ,sie sind Lügner'.



59. *amôr heh háyb-eh: (i)nkâ bi-miftâh! u-harûj<sup>1</sup> miftâh mín(ē) kis u-fiôhim sandûq u-fâtth.<sup>+ 2</sup> hūmôr<sup>3</sup> dâulet la-habûn-he, l-ishâyṭim-hem.*

60. *amôr gajên: yâ háyb-î, hen teshôt gáu-ye, hu litgône hanôf-î: amôr heh: istau! hét dâulet we-hém hadîm men nhâl-ke u-dîme harmét-k!<sup>4</sup> wa-hârûs bîs. u-thulîlim.*

#### D. Treue wird belohnt.

1. *terû gáyû, šêhem môl [d-]drêhim<sup>4</sup> wa-hârâun<sup>+</sup> u-rikôb.<sup>+ 5</sup>*

2. *tâd mén-hem, de-sôh,<sup>6</sup> hârûs be-rehebît u-thulûl, âymel dukkôn, wa-gâ-h qanûn be-gâuf be-jebêl<sup>+</sup> hal hârâun we-rikôb.*

3. *mğôren kafûl u-nûkâ hal gâ-h sôh bi-dukkôn, u-fîriḥ gâ-h wa-âss u-gabir-î-h<sup>7</sup> u-qalôb leh salôm<sup>+ 8</sup> u-môsi bih.*

4. *uqûbim birék dukkôn u-thulîlim, ḥatibîrim.<sup>+ 9</sup> wa-âss, dabṭ-âyh<sup>10</sup>, hûsal-éh he-bêt hel ḥermét-h.*

5. *amôr hîs: amîl<sup>11</sup> he-gajên fsê!<sup>4</sup> aśśût ḥarmêt, hejjetût<sup>12</sup> fsê u-fsîum, w-aśś<sup>13</sup> sôh u-siûr he-dukkôn-eh u-thulûl.*

6. *mğôren nûkâ gâ-h u-thulûl henê-h wa-amôr heh: hu maqâfie<sup>+ 14</sup> he-jebêl!<sup>4</sup> aśś sôh, amôr heh: hûk roḥsât<sup>15</sup> lâ, rîbâ<sup>+</sup> yaum!<sup>4</sup> u-thulûl henê-hem.*

<sup>1</sup> Ms. *harrûj*, doch liegt das Kausativum *harûj* = (ha)hrûj vor. <sup>2</sup> Ms. *u fath*. <sup>3</sup> Ms. *hemôr* mit *e*, wohl nachlässige Aussprache für *humôr* resp. *hūmôr* (M. *hamôr*). <sup>4</sup> So mit Ms., M. *derêhim*. <sup>5</sup> So mit Ms., M. *wa-rikôb*. <sup>6</sup> Von mir ergänzt, nach dem Arabischen. <sup>7</sup> Ms. ohne Akzent. <sup>8</sup> So lese ich, nämlich *u-qalôb leh salôm* an Stelle eines *muddihi*, das mir unklar ist (Ms. ohne Akzent, M. *muddihî*). <sup>9</sup> M. *ḥatibirim*. <sup>10</sup> So mit Ms. <sup>11</sup> So mit *î* nach dem Ms. <sup>12</sup> M. *hejjetût*. <sup>13</sup> So mit Ms. *waś*, M. *wa-âś*. <sup>14</sup> So mit Ms. <sup>15</sup> So mit Ms., M. *roḥsât*.

59. Es sagte zu ihm sein Vater: ‚Bring den Schlüssel!‘ Und er zog den Schlüssel heraus aus einem Beutel und sie öffneten den Koffer und er war offen. Es befahl der Sultan (zur Strafe) für seine Söhne, daß man sie abschlachte.

60. Es sagte der Bursche: ‚O mein Vater, wenn du meine Brüder abschlachtest, werde ich mich töten.‘ Er sagte zu ihm: ‚Recht! Du bist Sultan und sie sind Diener unter dir und diese ist deine Frau!‘ Und er heiratete sie. Und sie saßen da.

#### **D. Treue wird belohnt.**

1. (Es waren) zwei Brüder, sie hatten Vermögen an Geld und Schafen und Kamelen.

2. Der eine von ihnen, der (welcher der) Große (war), heiratete in einer Stadt und saß da, er machte einen Laden (auf), und sein kleiner Bruder (war) oben auf dem Berge<sup>a</sup> bei den Schafen und den Kamelen.

3. Hernach ging er hinunter und kam zu seinem großen Bruder in den Laden, und es freute sich sein Bruder und er erhob sich und ging ihm entgegen und begrüßte ihn und küßte ihn.

4. Sie gingen hinein in den Laden und setzten sich hin, sie berichteten sich. Und er erhob sich, er packte ihn, er schaffte ihn ins Haus zu seiner Frau.

5. Er sagte zu ihr: ‚Mach’ dem Burschen ein Mittagessen!‘ Es erhob sich die Frau, sie kochte ein Mittagessen<sup>b</sup> und sie aßen zu Mittag<sup>b</sup> und es erhob sich der Große und ging in seinen Laden und saß da.

6. Hernach kam sein Bruder und setzte sich hin bei ihm und sagte zu ihm: ‚Ich werde umkehren zum Berge!‘<sup>c</sup> Es erhob sich der Große, er sagte zu ihm: ‚Dir (gebe ich) keine Erlaubnis (dazu), vier Tage!‘ Und er saß da bei ihnen.

<sup>a</sup> Mh. *jebêl* ist Singular (der Plural dazu *jebelîn*), im Arabischen hier irrtümlich durch den gleichklingenden arabischen Plural (= *jibâl* mit Imale) wiedergegeben.

<sup>b</sup> ‚Frühstück‘ im Sinne von *déjeuner*.

<sup>c</sup> Vgl. zu 2.



7. *mjören aššūt hermêt, his harûj gâyy-is ū-bîqî qanûn henîs. aššūt tsîmenûn-eh<sup>+</sup> ba-henáf-s<sup>1</sup>, wa-hazû<sup>2</sup> gajên. mjören siûr he-jebêl.*

8. *nûka gâ-h. amrût heh: ,hâlî!‘ amôr hîs: ,hêsen<sup>3</sup> sbêb?‘ amrût heh: ,gâ-k šenōh-áy<sup>+</sup> yehám-î<sup>4</sup> birék hanôf-î wa-hôzk-eh.<sup>+</sup>*

9. *ašš gâyy-is, šell mauz,<sup>+</sup> siûr sir gâ-h. tê lahaq-áyh be-hôrim, amôr heh: ,yâ gâyy, hóm men-k hašalêt<sup>+</sup> 5 tzém-s<sup>6</sup> tey.<sup>+</sup> amôr heh: ,ístau!‘*

10. *w-ašš. netûr mahfêf<sup>+</sup> ū-qúss šit-h<sup>+</sup> w-ajérz-e-he<sup>+</sup> 7 wa-amôr heh: ,sêr šî!‘ amôr qanûn: ,lá! taráh-î!‘ wa-tarah-áyh ū-siûr men-éh.*

11. *wa-hé thulûl halákeme, his jirût qáfilet. wa-galáqem-eh<sup>8</sup> u-šill-éh tād. tê nûkā bi-rehebît-hem,<sup>9</sup> ámilim heh diwê wa-šāfû.<sup>+</sup>*

12. *ū-siûr. tê nûkā bi-rehebît<sup>10</sup> de-dáulet, thulûl hel tād meqáhwî.*

13. *ū-galqát-(h)<sup>11</sup> heberût de-dáulet, hašbût<sup>12</sup> tûl-i-he haujirût, amrût hîs: ,sêr l-hél meqáhwî w-amér<sup>13</sup> heh: imó, té émer,<sup>14</sup> gajên dêk de-henéh maʾrîd<sup>+</sup> henên.<sup>+</sup>*

14. *sîrût haujirût, amrût heh. amôr hîs: ,ístau!‘ his bâd maġarâb, nûkā u-ftohôt<sup>15</sup> heh haujirût bôb wa-ūqôb wa-firâ.*

<sup>1</sup> M. *baḥ-en-náfs*. <sup>2</sup> So mit *h*. <sup>3</sup> So mit Ms., M. *iném* (Druckfehler, gehört in die Soqotri-Kolumne). <sup>4</sup> Ms. *yehámmi*, also *a* kurz. <sup>5</sup> So mit *h*. <sup>6</sup> So Ms. *tzems*, nicht *tūzém-s*. <sup>7</sup> So Ms. *wajerzehe*, auf *-e* auslautend. <sup>8</sup> So besser mit Ms., M. *galóqemeh* mit *ó*. <sup>9</sup> So *nûkā bi-* mit Ms., M. *hé rehebîthem*. <sup>10</sup> Ebenso. <sup>11</sup> Ms. *u-galqát*, M. *u-galqót-h*. <sup>12</sup> So zweisilbig mit Ms. <sup>13</sup> So mit Ms. *wamér* (das bei M. S. 127, Z. 27 am Schlusse der Zeile stehende *ga-* ist zu streichen, ebenso S. 128, Z. 1 das erste Wort *te'émer*). <sup>14</sup> = *te'imer* (2. P. Sg. g. fem.). <sup>15</sup> So mit *o* nach dem Ms.

7. Hernach erhob sich die Frau, wie ihr Mann weggegangen war, und es blieb der Kleine bei ihr. Sie erhob sich, indem sie seine Gunst wünschte bei sich<sup>a</sup>, und es wehrte sich der Bursche. Hernach ging er zum Berge<sup>b</sup>.

8. Es kam sein Bruder, sie sagte zu ihm: ‚Gib mich frei!‘ Er sagte zu ihr: ‚Was für ein Grund?‘ Sie sagte zu ihm: ‚Dein Bruder hat mich überfallen, indem er mich wollte, in mir selber, und ich habe ihn abgewehrt.‘

9. Es erhob sich ihr Mann, er nahm ein Schermesser, er ging seinem Bruder nach. Als er ihn eingeholt hatte auf dem Wege, sagte er zu ihm: ‚O mein Bruder, ich will von dir ein Haarbüschel<sup>c</sup>, daß du es mir gebest.‘ Er sagte zu ihm: ‚Recht!‘

10. Und er erhob sich, löste (ihm) die Schürze auf und schnitt ihm Glied und Hoden ab und sagte zu ihm: ‚Geh mit mir!‘ Es sagte der Kleine: ‚Nein, laß mich!‘ Und er ließ ihn und ging von ihm.

11. Und er, er saß dort, wie eine Karawane vorbeiging. Und sie sahen ihn und es nahm ihn einer (mit). Als er in ihr Land gekommen war, machten sie ihm eine Arznei<sup>d</sup> und er genas.

12. Und er ging. Als er in die Stadt des Sultans gekommen war, saß er da bei einem Kaffeesieder.

13. Und es sah ihn die Tochter des Sultans, sie sandte zu ihm hin eine Sklavin, sie sagte zu ihr: ‚Geh hin zum Kaffeesieder und sag zu ihm: Heute<sup>e</sup>, sagst du, ist jener Bursche, der bei ihm ist, eingeladen bei uns!‘

14. Es ging die Sklavin, sie sagte (es) zu ihm. Er sagte zu ihr: ‚Recht!‘ Wie es nach Sonnenuntergang (war), kam er und es öffnete ihm die Sklavin die Türe und er ging hinein und er ging hinauf.

\* Anders M.: ‚zeigte ihm die Liebe ihrer Seele‘ (mit Note 1: etwa استمنى von ihm als Geschenk erlangen das Preisgeben seiner Seele), im Soqotri dafür ‘éssoh, sínoh, ‘ezánoh mey be-nhaf-s wörtlich ‚sie stand auf, sie sah, sie fand Gefallen an ihm in ihrer Seele‘.

<sup>b</sup> Vgl. zu 2 und 6.

<sup>c</sup> M. faßt *hazalêt* im allgemeinsten Sinne (‚Gefälligkeit‘), cf. Komm.

<sup>d</sup> M. frei ‚sie gaben ihm ein Heilmittel‘.

<sup>e</sup> M. ‚jetzt‘.



15. *tê nûkā hel ġajinôt, thūlūl henîs.<sup>1</sup> smôrim, he wa-sé, wa-amerût heh: ,hām-k<sup>2</sup> tehâris bî.<sup>3</sup> amôr hîs: ,hu, šî šî lâ:<sup>4</sup> amrût: ,hen šûk šî lâ derêhim, aúzem-ek.<sup>5</sup> amôr hîs: ,ístau!<sup>6</sup>*

16. *ħarijût<sup>4</sup> derêhim min(ē) sendûq wa-ħsibût heh alf qarš. wa-ħarûj ka-féjer,<sup>5</sup> siûr he-meqaháuît<sup>6</sup> wa-thūlūl.*

17. *te ka-lásr, siûr l-hel dáulet, amôr heh: ,yâ dáulet d-sād,<sup>7</sup> hu hōm l-ehâris henôk be-ħebirît-k.<sup>8</sup>*

18. *amôr heh dáulet! ,ístau!<sup>9</sup> midîd<sup>10</sup> alf qarš!<sup>11</sup> amôr heh: ,márħaba!<sup>12</sup> siûr, nûkā bi-drêhim<sup>13</sup> wa-ħsûb leh alf qarš wa-hārûs bîs.*

19. *mġôren amôr hîs: ,hu šî šî lâ!<sup>14</sup> amrût heh: ,ukó? amôr: ,min el bāl-î!<sup>15</sup> amrût heh: ,ístau! hu hām-k<sup>16</sup> tethūwwul<sup>17</sup> henî.<sup>18</sup> u-thūlūl henîs.*

20. *tê nehôr, ħarûj ha-bárr,<sup>19</sup> thūlūl, faħâl.<sup>20</sup> ġal-qát-(h)<sup>21</sup> ħarmêt d-dáulet<sup>22</sup> w-amrût he-dáulet: ,ġayj dôm, de fákkak-eh<sup>23</sup> ħebirît-k, šeh šî lâ, hîs hâbū.<sup>24</sup> amôr hîs: ,ístau!<sup>25</sup>*

21. *aśś dáulet wa-ťôrib<sup>26</sup> birék reħebît, amôr: ,jéheme ke-şôbeh jémā de-ġayj<sup>27</sup> l-inkâm henî we-kéll řād l-inkâ šî be-kemkêm!<sup>28</sup>*

22. *hamôt ħeberît-h, amrût ha-ġayj-is: ślêl(î) ħanáf-k,<sup>29</sup> sêr men bûme, ħáyb-î de-ťôrib birék reħebît, jémā de-hâbū l-inkâm ū-kéll řād l-inkâ šî bi-kemkêm,<sup>30</sup> we-yehám-hem l-iltebûbim<sup>31</sup> be-kemôkim li-jirê de-l-ikśêf<sup>32</sup> láy-hem.<sup>33</sup>*

23. *ū-siûr ġayj be-ħeláy, kafûd min ser ħâsen be-qáyđ<sup>34</sup> ū-bâr.*

<sup>1</sup> So mit *î* nach dem Ms. <sup>2</sup> So *ħamk* nach dem Ms., M. *hāmkek*. <sup>3</sup> M. *aūzemek*. <sup>4</sup> Mit einem *r*, weil Kausativum. <sup>5</sup> So mit Ms. <sup>6</sup> Ms. *hem meħaháuît*. <sup>7</sup> Ms. *dsād*. <sup>8</sup> = *medêd* (ist Grundstamm). <sup>9</sup> So mit Ms., M. *bi-drêhim*. <sup>10</sup> So mit Ms., M. ohne *el*, nämlich *mîne bālî* (= *mîn ė bāl-î*). <sup>11</sup> So mit *a* nach dem Ms. <sup>12</sup> Ms. ohne Akzent. <sup>13</sup> So mit *f* nach dem Ms., M. *taħâl* (also die Nebenform). <sup>14</sup> Ms. *ġalqát* mit *á*. <sup>15</sup> *d-* von mir ergänzt. <sup>16</sup> Ms. ohne Akzent. <sup>17</sup> Ms. *šelleh lihanáf-k*. <sup>18</sup> So zu betonen. <sup>19</sup> So zu teilen. <sup>20</sup> = *lēhem*.



15. Als er zu dem Mädchen gekommen war, setzte er sich hin bei ihr. Sie plauderten, er und sie, und sie sagte zu ihm: ‚Ich will, daß du mich heiratest.‘ Er sagte zu ihr: ‚Ich, ich habe etwas (dazu Notwendiges) nicht.‘ Sie sagte: ‚Wenn du kein Geld hast, gebe ich dir.‘ Er sagte zu ihr: ‚Recht!‘

16. Sie nahm Geld heraus aus einem Koffer und zählte ihm 1000 Taler auf. Und er ging hinaus bei der Morgenröte, er ging ins Kaffeehaus und setzte sich hin.

17. Als es am Spätnachmittage (war), ging er zum Sultan, er sagte zu ihm: ‚O glückseliger Sultan, ich will mich bei dir mit deiner Tochter verheiraten.‘

18. Es sagte zu ihm der Sultan: ‚Recht! Zahl’ 1000 Taler! Er sagte: ‚Bitte!‘ Er ging, brachte das Geld und zählte ihm 1000 Taler auf und heiratete sie.

19. Hernach sagte er zu ihr: ‚Ich habe etwas (dazu Notwendiges) nicht!‘ Sie sagte zu ihm: ‚Wieso?‘ Er sagte: ‚Von Gott her!‘ Sie sagte zu ihm: ‚Recht! Ich will (nur), daß du da sitztest bei mir.‘ Und er saß da bei ihr.

20. Eines Tages ging er hinaus ins Freie, er setzte sich hin, er pißte. Es sah ihn die Frau des Sultans und sagte zum Sultan: ‚Dieser Mann, dem du deine Tochter vermählt hast, hat etwas nicht wie<sup>a</sup> die Männer.‘ Er sagte zu ihr: ‚Recht!‘

21. Es erhob sich der Sultan und ließ verkünden<sup>b</sup> in der Stadt, er sagte: ‚Morgen, am Morgen, soll die Gesamtheit der Männer zu mir kommen und ein jeder soll kommen, das (gewisse) Etwas in einer Hülle!‘

22. Es hörte (es) seine Tochter, sie sagte zu ihrem Mann: ‚Pack dich fort, geh von hier, mein Vater hat verkünden lassen in der Stadt, die Gesamtheit der Männer soll(en) kommen und ein jeder soll kommen, das (gewisse) Etwas in einer Hülle, und er will, daß sie sich einwickeln in Hüllen, damit er sie aufdecke.‘

23. Und es ging der Mann in der Nacht, er ging hinunter hinten vom Schlosse an einem Strick und machte sich davon.

<sup>a</sup> M. ‚das, was‘.

<sup>b</sup> So mit M.



24. *tê nûkā mekôn, ksû gayj, wa-amôr heh gayj: ,men hôn? amôr heh: ,hu d-esiûr<sup>1</sup> bi-sebûl<sup>+</sup> de-bâl-î.<sup>4</sup>*

25. *amôr heh: ,sûl-k be-bâl-î, te'áumer hînî b-hel di-jirû<sup>2</sup> lûk! w-amôr heh bi-qossât min hawwêl-is tê têlî-s.<sup>+</sup> amôr heh: ,ístau!<sup>4</sup>*

26. *amôr heh: ,lakên ūzemén-ek<sup>3</sup> šît, ūzmén-î<sup>4</sup> hêsen? amôr heh: ,ūzemén-ek<sup>5</sup> hel thôm.<sup>4</sup>*

27. *amôr heh: ,hôm hawwêl<sup>6</sup> de-habún-ke. hen nûkāk bi-tirú galliyên,<sup>7</sup> hînî tād mén-hem!<sup>4</sup> amôr: ,ístau!<sup>4</sup> amôr: ,mǵôren tebêd<sup>+</sup>8 bî.<sup>4</sup> amôr heh: ,bi-wájh(ě) de bâl-î!<sup>4</sup>*

28. *rudd, amôr heh: ,gamêd<sup>+</sup> ayént-ke!<sup>4</sup> wa-ǵemôd ayént-he.<sup>9</sup> amôr heh: ,ǵalêq lazarôm!<sup>4</sup> ǵalôq hanáf(-h),<sup>10</sup> ksû hanáf-h hîs hâbû. ridd he-bêt hel hermét(-h)<sup>11</sup> u-thûlûl.*

29. *hîs ke-sôbeh, nûkām habû hel dâulet wa-amôr hêhem: ,húharjim<sup>12</sup> hláuq-i-kem,<sup>+</sup> litebûbim<sup>13</sup> be-kemôkim!<sup>4</sup> we-ltebûbim be-kemôkim.*

30. *sâqem<sup>14</sup> lîye la-ǵáyj men ǵáuſ, amôrim heh: ,litibûb bi-kemkêm<sup>15</sup> wa-kafêd<sup>16</sup> hel hâbû!<sup>4</sup> litibûb bi-kemkêm wa-kafôd. tê nûkā hel hâbû, ksiyûm-eh<sup>+</sup> hîs hâbû.*

31. *siûr dâulet wa-sâq le-hermêt, amôr hîs: ,het ta'îmer:<sup>17</sup> ǵáyj, ših šî lâ, wu-lazarôm fétšen<sup>+</sup> teh, kúsen-eh<sup>18</sup> hîs hâbû.<sup>4</sup> u-thûlûl, w-ūzim-éh<sup>19</sup> hákam<sup>+</sup> [d-]dâulet.*

32. *mǵôren nûkām tirú galliyên wa-ǵajinôt. wa-henhû<sup>+</sup>20 gayj di-ksi-éh be-heléy. nehôr ǵarhât be-hel'ý faṭan-éh<sup>+</sup>21 birék šinêt,<sup>+</sup> de-hé gayj, heh šarṭ<sup>+</sup> hené-h, we-áśś min šenêt ū-bâr, šill habún-he ših.*

<sup>1</sup> So zu teilen. <sup>2</sup> So zu lesen, M. *tijirû*. <sup>3</sup> So mit Ms. zu lesen. <sup>4</sup> So mit Ms. zu lesen. <sup>5</sup> So mit Ms. zu lesen. <sup>6</sup> So ohne ' nach dem Ms. (M. *haw'wêl*). <sup>7</sup> Ms. ohne Akzent. <sup>8</sup> So mit ê nach dem Ms., M. *tebéyd*. <sup>9</sup> So zu lesen (Ms.). <sup>10</sup> Ms. *hanáf*. <sup>11</sup> Ms. *hermét*. <sup>12</sup> Ms. ohne Akzent. <sup>13</sup> Ist Imperativ, M. *titebûbim* (bloß Druckfehler). <sup>14</sup> So mit e nach dem Ms., M. *sâqîm*. <sup>15</sup> Ms. ohne Akzent. <sup>16</sup> So mit Ms. (Imperativ). <sup>17</sup> Ms. *tá'imer*, d. i. *táymer* (zusammenggezogen aus *ta'îmer*). <sup>18</sup> So zu betonen. <sup>19</sup> So zu betonen. <sup>20</sup> So lese ich statt *wa-nehê*, was wohl dialektisch sein dürfte, cf. im Šhauri *hené*, mh. *benû*. <sup>21</sup> Ms. ohne Akzent.



24. Als er irgend wohin gekommen war, fand er einen Mann, und es sagte zu ihm der Mann: ‚Woher?‘ Er sagte zu ihm: ‚Ich gehe auf dem Pfade Gottes.‘

25. Er sagte zu ihm: ‚Ich bitte dich bei Gott, du sagst mir<sup>a</sup>, was über dich ergangen ist.‘ Und er sagte ihm die Geschichte von ihrem Anfange bis zu ihrem Ende. Er sagte zu ihm: ‚Recht!‘

26. Er sagte zu ihm (weiter): ‚Aber ich werde dir ein Glied geben, was wirst du mir geben?‘ Er sagte zu ihm: ‚Ich werde dir geben, was du willst.‘

27. Er sagte zu ihm: ‚Ich will das Erste deiner Kinder. Wenn du zwei Knaben bekommst, (gehört) mir einer von ihnen!‘ Er sagte: ‚Recht!‘ Er sagte: ‚Hernach belügst du mich!‘ Er sagte zu ihm: ‚Beim Angesichte Gottes!‘

28. Er erwiderte, er sagte zu ihm: ‚Schließ deine Augen!‘ Und er schloß seine Augen. Er sagte zu ihm: ‚(Be)sieh (dich) jetzt!‘ Er (be)sah sich, fand sich wie die Männer. Er kehrte zurück nach Hause zu seiner Frau und setzte sich hin.

29. Wie es am Morgen (war), kamen die Männer zum Sultan und er sagte zu ihnen: ‚Ziehete eure Kleider aus, wickelt euch in Hüllen!‘ Und sie wickelten sich in Hüllen.

30. Es riefen diese um den Mann (von) oben, sie sagten zu ihm: ‚Wickle dich in eine Hülle und geh’ herunter zu den Männern!‘ Er wickelte sich in eine Hülle und ging hinunter. Als er zu den Männern gekommen war, fanden sie ihn wie die Männer.

31. Es ging der Sultan und rief um die Frau, er sagte zu ihr: ‚Du sagst, der Mann hat ein (gewisses) Etwas nicht, und jetzt haben wir ihn untersucht, haben ihn gefunden wie die Männer.‘ Und er setzte sich hin und gab ihm die Macht eines Sultans.

32. Hernach kamen zwei Knaben und ein Mädchen (zur Welt). Und er vergaß den Mann, der ihn in der Nacht gefunden. Am anderen Tage in der Nacht erinnerte er sich an ihn im Schlafe, daß nämlich er, der Mann, bei ihm eine *Bedingung* (gut) habe, und er erhob sich vom Schlafe und machte sich davon, er nahm seine Kinder mit sich.

<sup>a</sup> Im Mehri Indikativ.

Sitzungsber. d. phil.-hist. Kl. 176. Bd., 1. Abh.



**33.** *tê nûkā be-mkôn dékem, ksû gayj. amôr heh: ,hu nûkāk, fnôn nhêk<sup>+</sup>. lazarôm de qalliyên talatît,<sup>+</sup> tirû qalliyên wa-ťáyt ġajinôt.<sup>+</sup>*

**34.** *amôr heh: ,hûdî<sup>+</sup> ħabûn!<sup>+</sup> amôr heh: ,ístau! hédyen qalliyên, řád hûk wa-ťád hînî!<sup>+</sup> amôr heh: ,ád ġajinôt!<sup>+</sup> nûkā bîs ħáyb-es,<sup>1</sup> amôr heh: ,šelêl-es!<sup>+</sup> amôr: ,lá!<sup>+</sup>*

**35.** *nûkā bîs ħáyb-es,<sup>2</sup> šill škî<sup>+</sup> wa-amôr: ,nehôm nhédî-s be-fáqa(h)!<sup>+</sup> nûkā gayj dêk, amôr heh: ,tehédî-s lá! fáqa(h) de-hû hûk min hînî ū-ġajên ġáher hûk hedíy-  
yet<sup>+</sup> min henî.<sup>+</sup>*

**36.** *ū-ríddim, gayj, he wa-ħabûn-he bi-sât-hem he-  
bêt-hem wa-thûlûl dáulet.*

**37.** *wa-ġâ-h šôh sówya<sup>+</sup> mól-eh wa-sówya rekéb-he<sup>+</sup>  
wa-sówya haráun-he ū-siûr fuqáyr, wu-lâ šeh še árđi.<sup>+</sup>*

**38.** *siûr men dîk reħebût, tê nûkā bi-reħebût dîm,  
de-bîs ġâ-h u-thûlûl be-misjîd.*

**39.** *nhôr de-jumât<sup>+</sup> nûkā ġâ-h yeşálien<sup>+</sup> <sup>3</sup> ĵimât,  
ksi-éh, ġalq-áyh birék mesjîd, tareħ-áyh, ġátiri šeh lá  
ū-siûr.*

**40.** *tê nûkā be-bêt, ħezôb ħaujûr, amôr heh: ,šîr  
he-misjîd! ksiône gayj, amôr heh: „yîşâq-ak dáulet.“<sup>4</sup>*

**41.** *siûr ħaujûr, tê nûkā henéh, wa-amôr heh, wa-  
rúdd (ě) ġáyj, amôr: ,márħaba!<sup>+</sup> wa-siûr ših.*

**42.** *tê nûkā hel dáulet, amôr hêhem dáulet: ,hár-  
bâm-eh!<sup>4</sup> wa-harbâm-eh. tê nûkâm beh be-ġáuř, ūzômeh  
teh menzîl<sup>+</sup> [h-]ħenář-h.<sup>+</sup> thûlûl birk-éh. amôr: ,húşelim  
teh řšê!<sup>+</sup> wa-tuú<sup>5</sup> u-thûlûl.*

<sup>1</sup> So mit M., Ms. ohne *bîs*. <sup>2</sup> Desgleichen. <sup>3</sup> Ms. und M. *yeşállî*. <sup>4</sup> Als Imperativ so betont. <sup>5</sup> Ms. *watuu* ohne Akzent.

33. Als er an jene Stelle gekommen war, fand er den Mann. Er sagte zu ihm: ‚Ich bin gekommen, zuerst habe ich vergessen. Jetzt sind es nun drei Kinder, zwei Knaben und ein Mädchen.‘

34. Er sagte zu ihm: ‚Teile die Söhne!‘ Er sagte zu ihm: ‚Recht! Wir haben die Knaben geteilt<sup>a</sup>, einer (gehört) dir und einer mir.‘ Er sagte zu ihm: ‚Noch (ist) das Mädchen (da).‘ Es brachte sie ihr Vater, er sagte zu ihm: ‚Nimm sie!‘ Er sagte: ‚Nein!‘

35. Es brachte sie ihr Vater, er nahm ein Schwert und sagte: ‚Wir wollen sie teilen in der Hälfte!‘ Es kam jener Mann, er sagte zu ihm: ‚Teile sie nicht! Meine Hälfte (gehört) dir von mir (hergegeben) und der andere Knabe ist für dich ein Geschenk von mir!‘

36. Und sie kehrten zurück, der Mann, er und seine Kinder, zur selbigen Stunde in ihr Haus, und er saß da als Sultan.

37. Und sein großer Bruder verlor sein Vermögen und er verlor seine Kamele und er verlor seine Schafe und er ging dahin, (er war) arm und hatte nichts Irdisches.

38. Er ging fort von jener Stadt, bis er in diese Stadt kam, in der sein Bruder (war), und er saß da in der Moschee.

39. Am Tage des Freitags kam sein Bruder, um das Freitaggebet zu verrichten, er fand ihn, er sah ihn in der Moschee, er ließ ihn, er sprach mit ihm nicht und ging.

40. Als er ins Haus gekommen war, sandte<sup>b</sup> er einen Sklaven, er sagte ihm: ‚Geh in die Moschee! Du wirst einen Mann finden, sag’ zu ihm: Es ruft dich der Sultan.‘

41. Es ging der Sklave, bis er zu ihm kam, und sagte (es) ihm, und es erwiderte der Mann, er sagte: ‚Bitte!‘ Und er ging mit ihm.

42. Als er gekommen war zum Sultan, sagte zu ihnen der Sultan: ‚Bringt ihn herauf!‘ Und sie brachten ihn hinauf. Als sie mit ihm hinaufgekommen waren, gaben sie ihm einen Wohnraum für ihn selber. Er setzte sich hin darin. Er sagte: ‚Schaffet ihm ein Mittagessen her!‘ Und er aß und saß da.

<sup>a</sup> Im Mehri Perfekt, weil die Teilung im Momente des Sprechens schon geschehen war.

<sup>b</sup> M. ‚befahl‘.



43. *mğôren siûr tuwûl-he dâulet, wa-gâ-h ğarb-éh*<sup>1</sup> lâ, *de-h' ğâh yekêb(i)*<sup>+</sup> *ğâ-h ber môt.*

44. *amôr heh: ,sûl-k be-bâl-î, tāmêr*<sup>2</sup> *hînî be-şâdeq:*<sup>+</sup> *hêsen émelk?*<sup>3</sup> *wîqā şûk môt wa-şûk ğâ-k.*<sup>4</sup> *amôr heh: ,yâ bâl-î, ğây ber môt.*<sup>4</sup>

45. *amôr heh: ,men hêsen?*<sup>4</sup> *amôr heh: ,mên el bâl-î.*<sup>4</sup> *amôr heh dâulet: ,tikilit[-h]*<sup>+</sup><sup>5</sup> *be-şâdeq wullâ*<sup>6</sup> *şatân-ek.*<sup>4</sup>

46. *kelût leh ba-ğâ-h, amôr: ,w-állāh, yâ bâl-î, hu dahkût lî hermet wa-ltágek ğay.*

47. *amôr heh dâulet: ,be-hêsen letáĝk-eh?*<sup>4</sup> *amôr: ,ltáĝk-eh be-máuz.*<sup>4</sup> *amôr: ,be-hêsen men mekôn qótāk teh?*<sup>4</sup> *amôr: ,w-állāh, yâ bâl-î, qóşşak şît-h w-ajérz-e-he.*<sup>7</sup>

48. *amôr heh: ,lazarôme tegûrib ğâ-k? hen tegúleq-eh, tgáreb-eh?*<sup>4</sup> *amôr: ,yehául.*<sup>4</sup>

49. *amôr heh: ,he tehûlûl henên, 'ĝárib-eh.*<sup>8</sup> *amôr heh: ,w-állāh, yâ dâulet, he bûme lâ.*<sup>4</sup>

50. *amôr heh dâulet: ,hu ğâ-k be-ĥanôf-î.*<sup>4</sup> *u-thûlûl henéh wa-fekk-áyh*<sup>+</sup> *ťáyt ğajinôt de-dâulet hauwulî.*<sup>+</sup><sup>9</sup> *u-thûlîlim.*

### E. Geschichte zweier Brüder.

1. *ĝayj hārûs ba-hermet-î trît, řáyt arbíyyet*<sup>+</sup> *wa-ťáyt haujirît. şijima-îsen*<sup>+</sup> *be-lîlit řáyt, wa-dînî*<sup>+</sup> *u-thûlûl middît d-sáyt*<sup>10</sup> *wurôh*<sup>11</sup>.

<sup>1</sup> Ms. *ĝarbi* ohne Akzent. <sup>2</sup> Ms. *ta'mer*, aber ohne Akzent. <sup>3</sup> So die eig. Betonung = *ámelk* von *áymel*. <sup>4</sup> Vgl. zu 19. <sup>5</sup> Ms. *tikilit*, wohl = *tekélet(-e)h*. <sup>6</sup> So. <sup>7</sup> Ms. *wajérzehe* auf *e* auslautend. <sup>8</sup> Ms. *ĝáribeh*. <sup>9</sup> Ms. *háwwulî* (M. *haú'weli*). <sup>10</sup> Ms. *middît sait* d. i. = *middît t-sáyt* = *middît d-sáyt*. <sup>11</sup> So Ms. zuerst, dann Nebenform *wurêh*.

43. Hernach ging der Sultan zu ihm, und sein Bruder erkannte ihn nicht, denn sein Bruder glaubt(e) nun, sein Bruder sei schon gestorben.

44. Er sagte zu ihm: ‚Ich bitte<sup>a</sup> dich bei Gott, du sollst mir sagen in Wahrheit: Was hast du getan? Du hattest Vermögen und du hattest einen Bruder.‘ Er sagte zu ihm: ‚O Gott, mein Bruder ist schon gestorben.‘

45. Er sagte zu ihm: ‚Woran?‘ Er sagte zu ihm: ‚Von Gott her.‘ Es sagte zu ihm der Sultan: ‚Du erzählst es in Wahrheit, sonst werde ich dich abschlachten!‘

46. Er erzählte ihm von seinem Bruder, er sagte: ‚Wahrlich, o mein Herr, ich — es hat gelacht über mich die Frau, und ich habe meinen Bruder getötet.‘

47. Es sagte zu ihm der Sultan: ‚Womit hast du ihn getötet?‘ Er sagte: ‚Ich habe ihn mit einem Schermesser getötet.‘ Er sagte: ‚An was für einer Stelle hast du ihn geschnitten?‘ Er sagte: ‚Bei Gott, o mein Herr, ich habe ihm Glied und Hoden abgeschnitten.‘

48. Er sagte zu ihm: ‚Kennst du jetzt deinen Bruder (noch)? Wenn du ihn siehst, erkennst du ihn?‘ Er sagte: ‚Jawohl.‘

49. Er sagte zu ihm: ‚Er hat sich bei uns hingesetzt, ich kenne ihn<sup>b</sup>.‘ Er sagte zu ihm: ‚Wahrlich, o Sultan, er ist nicht hier.‘

50. Es sagte zu ihm der Sultan: ‚Ich bin dein Bruder, ich selber.‘ Und er saß da bei ihm und er vermählte ihm ein Mädchen des früheren Sultans. Und sie saßen da.

### **E. Geschichte zweier Brüder.**

1. Ein Mann heiratete zwei Frauen, eine (war eine) Araberin und eine (war eine) Sklavin. Er wohnte ihnen bei in einer Nacht, und sie wurden schwanger und saßen da eine Weile von neun Monaten.

<sup>a</sup> M. ‚ich frage‘.

<sup>b</sup> Ist nicht Imperativ, sondern 1. P. Sg. des Ind., so auch im Arabischen *aʿrif-uh* und im Soqotri *ʿayróbk teh* (= ich habe ihn erkannt) — der Imperativ wäre *garéb-eh*.



2. *ū-berwût hanjirût wa-mtût. wa-šéll gayj gajên ū-qalb-éh<sup>1</sup> (e)nháli arbíyyet wa-amôr; ,tîni<sup>+2</sup> arbíyyet!‘ w-amrût:<sup>3</sup> in šâ (a)llāh,<sup>+</sup> âd (e) yinôkâ tād!‘*

3. *ū-qanût qalliyên<sup>4</sup>, wa-aqôrim qalliyên w-atelîmim<sup>+</sup> qorôn wa-htômém<sup>+</sup> qorôn.<sup>5</sup> u-nkôt ajûz, tetôlib<sup>+6</sup> w-amrût harmêt hîs: ,henî<sup>7</sup> šî qût lâ!‘*

4. *amrût:<sup>8</sup> ,yâ arbíyyet, tfîreh<sup>+</sup> lâ! qalliyên liôme, hêm le-hêt<sup>+9</sup> lâ!‘ amrût hîs: ,(i)nkâ!‘ amrût hîs: ,tahêm hêsen?‘ amrût: ,hôm halôq ū-qût!‘*

5. *wa-amrût hîs: ,hibô<sup>10</sup> amérs,<sup>11</sup> ajûz?‘ wa-amrût hîs: ,hêm le-hêt lâ, qalliyên!‘ amrût: ,ukô?‘ amrût hîs: ,gajên tād hebrê de-habšíyyet!‘*

6. *amrût hîs: ,hibô l-ağarîb-hem<sup>12</sup> men tād-id-ê-hem?‘ amrût hîs: ,šuqf<sup>+</sup> le-bôb ftáyt<sup>13</sup> wa-hél, de-gôfen liš, heberîš! bšét-eh<sup>+14</sup> bi-háydeh!<sup>15</sup> ū-šuqfût.*

7. *ū-núkām qalliyên<sup>15</sup> w-emôr<sup>16</sup> heberê<sup>17</sup> de-habšíyyet ha-gâ-h: ,gôfen l-hâm-ek!‘ wa-gôfen heberé de-arbíyyet<sup>18</sup> le-hâm-eh<sup>19</sup> ū-beštât-h bi-háydeh wa-amerût: ,gáyrek-ek?<sup>+20</sup> amôr hîs: ,ho gatiérk<sup>+</sup> lâ!‘*

8. *amôr hîs: ,ukú hêt?<sup>+</sup> amrût heh: ,šî lâ!‘ amôr hîs: ,hêt marîdat<sup>21</sup> lâ?‘ amrût heh: ,hu marîdat lâ!‘ amôr hîs: ,ukú šūqéfš le-bôb?‘ wa-amrût heh: ,(i)nkât-i šinêt<sup>22</sup> jîdt!‘*

<sup>1</sup> Ms. ohne Akzent. <sup>2</sup> So Ms. zuerst *tîni*, dann darüber (wohl als Glosse) *hetni* ohne Akzent, das ich *hét-nih* lese d. i. Imperativ des Kausativums derselben Wurzel, eig. *hýten* und Pron.-Suff. der 3. P. Sg. g. m., wörtl. ‚verdopple ihn‘. <sup>3</sup> So Ms. hier und im folgenden zuweilen *w-*, M. *wa-*. <sup>4</sup> Ms. bloß *qanût* ohne *qalliyên*, das ich hier ergänze. <sup>5</sup> Die Stelle *w-atelîmim qorôn wa-htômém qorôn* steht im Ms., von M. gestrichen. <sup>6</sup> Ms. *tufôlib*. <sup>7</sup> So mit Ms. auf der zweiten Silbe betont. <sup>8</sup> So Ms. ohne vorausgehendes *wa-*, auch im folgenden einige Male. <sup>9</sup> So richtig mit Ms. *le-hêt*, mit *le-*, weil auf einen Plural bezogen, M. *de-hêt*. <sup>10</sup> So Ms. mit *ô*. <sup>11</sup> Ms. ohne Akzent. <sup>12</sup> Ms. *lağarêbhem*, nicht zu teilen *le-ğarîbhem*. <sup>13</sup> Ms. *ftait*. <sup>14</sup> Ms. ohne Akzent (zuerst *fšeleh* mit *f*). <sup>15</sup> So betont Ms. zuerst, dann *qalliyên*. <sup>16</sup> So Ms. hier mit *e*. <sup>17</sup> So Ms. hier mit *ê*. <sup>18</sup> So Ms. <sup>19</sup> Ms. *lhāmeh*. <sup>20</sup> So mit Ms. <sup>21</sup> So Ms. mit zwei *a*. <sup>22</sup> So mit *š* richtig auch im Ms.

2. Und es gebar die Sklavin und starb. Und es nahm der Mann den Knaben und legte ihn unter die Araberin und sagte: ‚Wiederhole (es), Araberin!‘ Und sie sagte: ‚Wenn Gott will, kommt noch einer!‘

3. Und sie zog auf die Knaben, und es wuchsen heran die Knaben und sie lernten den Koran und sie lasen den Koran durch. Und es kam eine Alte, um zu betteln, und es sagte die Frau zu ihr: ‚Bei mir gibt's kein Essen!‘

4. Sie sagte: ‚O Araberin, freu' dich nicht! Diese Knaben, sie sind nicht dein.‘ Sie sagte zu ihr: ‚Komm'!‘ Sie sagte zu ihr: ‚Was willst du?‘ Sie sagte: ‚Ich will Kleider und Essen.‘

5. Und sie sagte zu ihr: ‚Wie hast du gesagt, Alte?‘ Und sie sagte zu ihr: ‚Sie sind nicht dein, die Knaben.‘ Sie sagte: ‚Warum?‘ Sie sagte zu ihr: ‚Der eine Knabe ist der Sohn der Negerin.‘

6. Sie sagte zu ihr: ‚Wie soll ich sie auseinander kennen?‘ Sie sagte zu ihr: ‚Schlafe an der Tür nackt und derjenige, der dich zudeckt, ist dein Sohn! Ritze ihn an seiner Hand!‘ Und sie schlief.

7. Und es kamen die Knaben und es sagte der Sohn der Negerin zu seinem Bruder: ‚Deck' deine Mutter zu!‘ Und es deckte der Sohn der Araberin seine Mutter zu und sie ritzte ihn an seiner Hand und sagte: ‚Habe ich dich verletzt?‘ Er sagte zu ihr: ‚Ich bin nicht verletzt worden.‘

8. Er sagte zu ihr: ‚Wie (befindest) du (dich)?‘ Sie sagte zu ihm: ‚(Es ist) nichts.‘ Er sagte zu ihr: ‚Bist du nicht krank?‘ Sie sagte zu ihm: ‚Ich bin nicht krank.‘ Er sagte zu ihr: ‚Wieso hast du geschlafen an der Tür?‘ Und sie sagte zu ihm: ‚Es hat mich ein guter Schlaf überkommen.‘



9. *nûkā háyb de-qalliyên wa-šitem hêhem áys-î<sup>+</sup> tîrît. wa-nûkā hel hermét-h w-amôr hîs: ,hen nûkam-š qalliyên, tuízm-e-hem<sup>+</sup> bâsiṭ<sup>+</sup> lâ!'*

10. *wa-amrût: ,ukó l-izém-hem bâsiṭ lâ?<sup>2</sup> amôr hîs: ,émelek<sup>+</sup> asád birék tennûr.<sup>1</sup> w-amôr hîs: ,hen nûkam-š qalliyên, amêr hêhem: „bâsiṭ hel háyb-kem.“*

11. *wa-nûkā heberê d-arbíyyet, amôr: ,hâm-î!<sup>3</sup> amrût heh: ,hê?<sup>4</sup> amôr hîs: ,bâsiṭ hôn?<sup>5</sup> amrût heh: ,bâsiṭ hel háyb-ek.<sup>6</sup>*

12. *û-nûkā<sup>2</sup> hel háyb-eh w-amôr heh: ,ya háyb-î, bâst-î hôn?<sup>7</sup> amôr heh: ,bâst-ak<sup>3</sup> henî.<sup>8</sup> wa-amôr heh: ,ya háyb-î, nehôm bâsiṭ.<sup>4</sup> wa-amôr heh: ,bâst-ak birék tennûr.<sup>5</sup>*

13. *nûkā ġajên û-siûr hel tennûr wa-šéll maramé<sup>+</sup><sup>5</sup>, wa-dilûf asád û-qedôb<sup>+</sup> hašebâ-h.<sup>6</sup> amôr ġajên: ,e hâm-î, asád tuí-nî.<sup>+</sup> amôr heh háyb-eh: ,qêb birék hâdef<sup>+</sup> de-hâm-ek!<sup>7</sup>*

14. *wa-nûkā heberê de-habšíyyet wa-amôr hîs: ,e hâm-î!<sup>8</sup> amrût<sup>8</sup> heh: ,há?<sup>9</sup> amôr hîs: ,bâst-î hôn?<sup>10</sup> amrût heh: ,bâst-ak hel háyb-ek.<sup>11</sup> wa-amôr heh: ,e háyb-î, bâst-î hôn?<sup>12</sup> wa-amôr heh: ,bâst-ak birék tennûr.<sup>13</sup>*

15. *nûkā l-hél tennûr wa-šéll maramé, û-delûf asád û-liqôf<sup>+</sup><sup>9</sup> ġajên asád û-qôss heré-h. wa-amôr h-háyb-eh: ,hibó? bâst-î dôme?<sup>10</sup>*

16. *wa-amôr heh háyb-eh: ,hêt ġayj!<sup>11</sup> amôr heh: ,uzémk-ek firhîn insíyyet.<sup>12</sup> amôr heh: ,ístau!<sup>13</sup>*

<sup>1</sup> So Ms. mit e. <sup>2</sup> So Ms., M. wa-nûka. <sup>3</sup> So mit t nach dem Ms. <sup>4</sup> Ms. so mit á. <sup>5</sup> Ms. zuerst moremá. <sup>6</sup> Ms. (und M.) hier mitten im Mehri-Kontexte das arabische *gab'áh*, das ich durch mh. *hašebáh* ersetzt habe. <sup>7</sup> M. hat hier den Zusatz: *w-uqôb birék hâdef de-hâmeh*. <sup>8</sup> So mit Ms., M. *ámerût*. <sup>9</sup> So besser mit q.

9. Es kam der Vater der Knaben (daher) und kaufte<sup>a</sup> ihnen zwei Messer. Und er kam zu seiner Frau und sagte zu ihr: ‚Wenn die Knaben zu dir kommen, gib ihnen kein Frühstück!‘

10. Und sie sagte: ‚Wieso soll ich ihnen kein Frühstück geben?‘ Er sagte zu ihr: ‚Ich habe einen Löwen in den Ofen getan.‘ Und er sagte zu ihr: ‚Wenn die Knaben zu dir kommen, sage ihnen: das Frühstück ist bei eurem Vater.‘

11. Und es kam der Sohn der Araberin, er sagte: ‚Meine Mutter!‘ Sie sagte zu ihm: ‚Was?‘ Er sagte zu ihr: ‚Wo ist das Frühstück?‘ Sie sagte zu ihm: ‚Das Frühstück ist bei deinem Vater.‘

12. Und er kam zu seinem Vater und sagte zu ihm: ‚O mein Vater, wo ist mein Frühstück?‘ Er sagte zu ihm: ‚Dein Frühstück ist bei mir.‘ Und er sagte zu ihm: ‚O mein Vater, wir wollen das Frühstück<sup>b</sup>.‘ Und er sagte zu ihm: ‚Dein Frühstück ist im Ofen.‘

13. Es kam der Knabe und ging zum Ofen und nahm den Deckel, und es sprang der Löwe heraus und biß ihm einen Finger ab. Es sagte der Knabe: ‚O meine Mutter, der Löwe hat mich gefressen.‘ Es sagte zu ihm sein Vater: ‚Geh’ hinein in den Schoß deiner Mutter<sup>c</sup>!‘

14. Und es kam der Sohn der Negerin und sagte zu ihr: ‚O meine Mutter!‘ Sie sagte zu ihm: ‚Was?‘ Er sagte zu ihr: ‚Wo ist mein Frühstück?‘ Sie sagte zu ihm: ‚Dein Frühstück ist bei deinem Vater.‘ Und er sagte zu ihm: ‚O mein Vater, wo ist mein Frühstück?‘ Und er sagte zu ihm: ‚Dein Frühstück ist im Ofen.‘

15. Er kam hin zum Ofen und nahm den Deckel, und es sprang der Löwe heraus und es ergriff der Knabe den Löwen und schnitt ihm den Kopf ab. Und er sagte zu seinem Vater: ‚Wie? Dies ist mein Frühstück?‘

16. Und es sagte zu ihm sein Vater: ‚Du bist ein Mann!‘ Er sagte zu ihm: ‚Ich gebe dir eine menschliche Stute<sup>d</sup>.‘ Er sagte zu ihm: ‚Recht!‘

<sup>a</sup> So wörtlich.

<sup>b</sup> So wörtlich (Plural).

<sup>c</sup> Ist natürlich figürlich zu nehmen (‚du Feigling!’).

<sup>d</sup> Im Mehri Perfekt, vgl. dazu Note bei M.: d. h. die verständig ist und sprechen kann wie ein Mensch.



**17.** *wa-noǧmôt arbíyyet, hîs ziyûd heberê de-ḥabsíyyet le-heberê de-arbíyyet. amrût arbíyyet: ,a ajûz, štîm hînî samm<sup>+</sup> men hel môlim!<sup>+</sup> we-štimôt his samm u-nkôt be-sámm he-bêt.*

**18.** *amrût hîs: ,hibô bašár?<sup>+</sup> amrût hîs: ,héjjel-eh<sup>1</sup> birék qáut!<sup>+</sup> amrût hîs: ,hejelélk.<sup>+</sup> amrût hîs: ,hárbā-h birék ḥâsen!<sup>+</sup> amrût hîs: ,harbâk birék ḥâsen.<sup>+</sup>*

**19.** *amrût hîs: ,hibô lazarôm?<sup>+</sup> amrût hîs: ,hen núkam-š qalliyên, amêr hêhem: „têm aqârkem, imó l-āmôl hêkem qáut kell tād wahš-ih!“<sup>+</sup>*

**20.** *amôr hîs ǧajên: ,nhâ nefterîqen lâ.<sup>+</sup> amrût: ,nhôr d-imó!<sup>+</sup> amôr hîs heberîs: ,îstau!<sup>+</sup> amôr hîs: ,šîdih, (i)mbâd imó tehferîq-en<sup>+</sup> nhâ lâ!<sup>+</sup> amrût heh: ,hen bâ!-î yehôm!<sup>+</sup>*

**21.** *amôr hîs heberê de-ḥabsíyyet: ,hôn fšê-i?<sup>+</sup> amrût heh: ,fšê-k birék ḥâsen.<sup>+</sup> wa-firâ heberê de-ḥabsíyyet birék ḥâsen u-ksú fšê-h ū-šéll luqmêt u-nfôǧ bîs l-hel sinnôret ū-tuwût sinnôret u-mtût sinnôret.*

**22.** *rhâd ḥáyd-eh heberê de-ḥabsíyyet ū-kefûd min ḥâsen ū-siûr hel firhîn ū-ksû firhîn tbêk<sup>+</sup> wa-amôr hîs: ,ukú tbêkî?<sup>+</sup> amrût heh: ,hu ǧáfelek men-k.<sup>+</sup> amôr hîs: ,hibú?<sup>+</sup> amrût heh: ,šítemim hûk samm.<sup>+</sup>*

**23.** *amôr hîs: ,isê, birk-éh samm?<sup>+</sup> amrût heh: ,lâ!<sup>+</sup> amôr hîs: ,hôn isê be-ḥelêy?<sup>+</sup> amrût heh: ,isê-k birék ḥâsen.<sup>+</sup>*

**24.** *amôr hîs: ,hêsen birk-éh?<sup>+</sup> amrût heh: ,tîwi wa-máhh.<sup>+</sup> wa-nûkā heberê de-ḥabsíyyet we-firâ ḥâsen w-atûšî<sup>2</sup> wa-kafûd<sup>3</sup> min ḥâsen.*

<sup>1</sup> Ms. *héjeleh*, M. *héjelleh*.    <sup>2</sup> So auch im Ms. mit einem *t*.    <sup>3</sup> So Ms. mit *û*.



17. Und es erzürnte die Araberin, wie da übertraf der Sohn der Negerin den Sohn der Araberin. Es sagte die Araberin: ‚O Alte, kauf mir Gift vom Schulmeister!‘ Und sie kaufte ihr Gift und brachte das Gift ins Haus.

18. Sie sagte zu ihr: ‚Wie ist der Schlich?‘ Sie sagte zu ihr: ‚Koch es im Essen<sup>a</sup>!‘ Sie sagte zu ihr: ‚Ich habe es gekocht.‘ Sie sagte zu ihr: ‚Bring es herauf ins Schloß!‘ Sie sagte zu ihr: ‚Ich habe (es) heraufgebracht ins Schloß.‘

19. Sie sagte zu ihr: ‚Wie jetzt?‘ Sie sagte zu ihr: ‚Wenn die Knaben zu dir kommen, sag zu ihnen: Ihr seid erwachsen, heute laßt mich euch das Essen jedem allein machen!‘

20. Es sagte zu ihr der Knabe<sup>b</sup>: ‚Wir trennen uns nicht.‘ Sie sagte: ‚(Nur) den Tag von heute!‘ Es sagte zu ihr ihr Sohn: ‚Recht!‘ Er sagte zu ihr: ‚Gib acht, nach (dem Tage von) heute trennst du uns nicht!‘ Sie sagte zu ihm: ‚Wenn Gott will!‘

21. Es sagte zu ihr der Sohn der Negerin: ‚Wo ist mein Mittagessen?‘ Sie sagte zu ihm: ‚Dein Mittagessen ist im Schlosse.‘ Und es ging hinauf der Sohn der Negerin ins Schloß und fand sein Mittagessen und nahm einen Bissen und warf ihn hin zur Katze und es fraß die Katze und es starb die Katze.

22. Es wusch seine Hand der Sohn der Negerin und ging hinunter vom Schlosse und ging zur Stute und fand die Stute weinend und er sagte zu ihr: ‚Warum weinst du?‘ Sie sagte zu ihm: ‚Ich war unbesorgt um dich.‘ Er sagte zu ihr: ‚Wie?‘ Sie sagte zu ihm: ‚Sie haben für dich Gift gekauft.‘

23. Er sagte zu ihr: ‚(Im) Abendessen, ist darin Gift?‘ Sie sagte zu ihm: ‚Nein!‘ Er sagte zu ihr: ‚Wo (ist) das Abendessen in der Nacht?‘ Sie sagte zu ihm: ‚Dein Abendessen ist im Schlosse.‘

24. Er sagte zu ihr: ‚Was ist darin?‘ Sie sagte zu ihm: ‚Fleisch und Butter.‘ Und es kam der Sohn der Negerin und ging hinauf aufs Schloß und aß zu abend und er ging hinunter vom Schlosse.

<sup>a</sup> Hier muß man sich ergänzen, daß die Araberin den jedesmaligen Rat der Alten befolgt hatte und ihr Bericht erstattete.

<sup>b</sup> Wohl = jeder von den beiden Knaben.



25. *amrût arbíyyet: ,hibó bašár, a ajûz? amrût: ,bašár, nāmôl heh mehôwiṭ<sup>+</sup> samm. amrût: ,ibô nāmôl?*

26. *amrût: ,amêl<sup>+</sup> l-arbaat-ášar dirijêt<sup>+</sup> 1 men ḥâsen wa-ṭarâḥ<sup>+</sup> 2 dirjêt-î tirît, ṭayt men gâuf wa-ṭáyṭ men hôṭer!<sup>+</sup> amrût: ,tāmîl<sup>+</sup> 3 ḍarûret<sup>+</sup> 4 birék qaut lâ!*

27. *nûkā heberê de-ḥabšíyyet u-ksû firhîn-eh tbêk. amôr hîs: ,ukú tbêkî? amrût heh: ,nbêk li-jirê-k. amôr hîs: ,hésen qossât? 5 amrût heh: ,qossât, mhedirîr hûk samm.*

28. *amôr hîs: ,hésen men samm? amrût heh: ,mehôwiṭ. amôr hîs: ,le-kám dirêj? amrût heh: ,l-arbaat-ášar dirijêt. amrût heh: ,hen tehemûm, tidilêf men derjêt laḥáut<sup>+</sup> tê derjêt alût.<sup>+</sup>*

29. *amôr hîs: ,qáut, beh ḍarûret? amrût heh: ,qáut jîd, beh ḍarûret lâ. wa-delûf heberé de-ḥabšíyyet men derjêt laḥáut tê derjêt alût w-atôsi<sup>6</sup> ū-ḥarûj<sup>7</sup> men ḥâsen.*

30. *amrût arbíyyet: ,a ajûz, ibó bašár, tê neltâg heberê de-ḥabšíyyet? amrût hîs: ,heberê de-ḥabšíyyet mitône lâ. amrût: ,hibó yemût lâ? amrût hîs: ,yemût lâ, tê temêt firhîn-eh.*

31. *amrût ajûz: ,amîl ḥâbez riqáqeten!<sup>+</sup> 8 amrût arbíyyet: ,amilîte ḥâbez riqáqeten.<sup>9</sup> amrût: ,hibó nāmôl be-ḥâbez<sup>+</sup> liôme?<sup>10</sup> amerût: ,amîl-sen nháli nidáf-š!<sup>+</sup> amrût hîs: ,émelk nháli nidáf-î. amrût hîs: ,mrîḍ!<sup>+</sup> ū-mordôt.*

32. *nûkā gáyj-is mín(e) barr u-ksû ḥarmêt marídet. amôr hîs: ,ukó hêt, ḥarmêt? amerût heh: ,jenéb-i-ye.<sup>+</sup>*

<sup>1</sup> So dreisilbig mit Ms. <sup>2</sup> Ms. ohne Akzent. <sup>3</sup> Ms. *ta'mîl* ohne Akzent. <sup>4</sup> Ms. hier *ḍarûret* mit ḍ, doch vgl. *mhedrîr* mit ḍ in 27 (NB. ḍ und ḍ wechseln bisweilen). <sup>5</sup> Ms. hier ohne Akzent, aber gleich darauf *qossât*. <sup>6</sup> So mit einem *t* zu schreiben. <sup>7</sup> So mit *j*. <sup>8</sup> So mit dem Tone auf *á* im Ms., und zwar im Kontexte und am Rande. <sup>9</sup> Ebenso. <sup>10</sup> So Plural *liôme* nach dem Ms., besser als *dôme* (Singular), weil das Kollektivum den Mehri-leuten als Plural gilt, cf. gleich darauf das Pron.-Suff. *-sen*.



25. Es sagte die Araberin: ‚Wie ist der Schlich, o Alte?‘ Sie sagte: ‚Der Schlich (ist), wir machen ihm Giftnadeln.‘ Sie sagte: ‚Wie machen wir (sie)?‘

26. Sie sagte: ‚Tu (solche) auf vierzehn Stufen vom Schlosse und laß aus zwei Stufen, eine von oben her und eine von unten her!‘ Sie sagte: ‚Tu kein Streugift ins Essen!‘

27. Es kam der Sohn der Negerin und fand seine Stute weinend. Er sagte zu ihr: ‚Warum weinst du?‘ Sie sagte zu ihm: ‚Wir weinen deinetwegen<sup>a</sup>.‘ Er sagte zu ihr: ‚Was für eine Geschichte (gibts)?‘ Sie sagte zu ihm: ‚Die Geschichte (ist), daß hingestreut ist für dich Gift.‘

28. Er sagte zu ihr: ‚Was für ein Gift?‘ Sie sagte zu ihm: ‚Nadeln.‘ Er sagte zu ihr: ‚Auf wieviel Stufen?‘ Sie sagte zu ihm: ‚Auf vierzehn Stufen.‘ Sie sagte zu ihm: ‚Wenn du kannst, sollst du springen von der untersten Stufe bis zur höchsten Stufe.‘

29. Er sagte zu ihr: ‚(Im) Essen, ist darin Streugift?‘ Sie sagte zu ihm: ‚Das Essen ist gut, es ist kein Streugift darin.‘ Und es sprang der Sohn der Negerin von der untersten Stufe bis zur höchsten Stufe und aß zu abend und ging hinaus aus dem Schlosse.

30. Es sagte die Araberin: ‚O Alte, wie ist der Schlich, damit wir töten den Sohn der Negerin?‘ Sie sagte zu ihr: ‚Der Sohn der Negerin wird nicht sterben.‘ Sie sagte: ‚Wieso stirbt er nicht?‘ Sie sagte zu ihr: ‚Er stirbt nicht, bis seine Stute stirbt.‘

31. Es sagte die Alte: ‚Mache dünne Brote!‘ Es sagte die Araberin: ‚Ich werde dünne Brote machen.‘ Sie sagte: ‚Wie tun wir mit diesen Broten?‘ Sie sagte: ‚Tu sie unter deine Decke!‘ Sie sagte zu ihr: ‚Ich habe sie unter meine Decke getan.‘ Sie sagte zu ihr: ‚Sei krank!‘ Und sie ward krank.

32. Es kam ihr Mann von draußen und fand die Frau krank. Er sagte zu ihr: ‚Wie (befindest) du (dich), Frau?‘ Sie sagte zu ihm: ‚Meine Seiten.‘

---

<sup>a</sup> So wörtlich (Plural).



**33.** *wa-amôr hîs: ,hêsen diuwé de-jenéb-i-še?<sup>1</sup> amrût heh: ,diuwé de-jenéb-i-ye qalb de-firhîn insíyyet.‘ amôr hîs: ,hen bâl-î ’hôm!’<sup>+</sup>*

**34.** *wa-ḥaṣáub li-ḥeberê de-ḥabsíyyet wa-nûkā ḥeberê de-ḥabsíyyet wa-amôr heh: ,ḥáyb-i, hêsen tehôm?<sup>2</sup> amôr heh: ,hôm ferehîn insíyyet.‘*

**35.** *amôr heh: ,thám-s hêsen?<sup>3</sup> amôr heh: ,hôm diuwé.‘ amôr heh: ,hen thôm diuwé, zém-î hóbā mîye<sup>2</sup> qarš.‘ wa-amôr heh: ,hêsen thôm gâher?<sup>4</sup> amôr heh: ,hôm škî wa-jembíyyet.‘<sup>+</sup> amôr heh: ,hôsîl.‘<sup>+</sup>*

**36.** *amôr heh: ,aṭôlib<sup>+</sup> men-k mehelêt.‘ amôr heh: ,tê mîten?<sup>5</sup> amôr heh: ,min bâd ṣalât<sup>+</sup> de-jemât.‘<sup>3</sup> amôr heh: ,hen bâl-î ’hôm!’<sup>+</sup>*

**37.** *siûr ḥeberê de-ḥabsíyyet ū-séll derêhim. nûkā hel firhîn, ksû firhîn tibêk, amôr hîs: ,ukó tbêki, firhên?<sup>6</sup> amrût heh: ,ebêk.‘ amôr hîs: ,tibkî<sup>+</sup> lâ!’<sup>4</sup> wa-amrût heh: ,ámer-ek hîs ámer-î!’<sup>+</sup>*

**38.** *wa-siûr ḥeberê de-ḥabsíyyet yeṣálien jemât. sôli jemât wa-ḥarûj mín(ě) misjîd wa-siûr ser ḥáyb-eh wa-amôr heh: ,neshôt ferehîn!’<sup>+</sup> wa-amôr heh: ,márḥaba, yâ ḥáyb-î!’<sup>+</sup>*

**39.** *amôr heh: ,yâ ḥáyb-î, ṭarâḥ-î l-awôda<sup>+</sup> ferehîn!’<sup>5</sup> amôr heh: ístau!’<sup>6</sup> wa-firâ<sup>6</sup> ḥeberê de-ḥabsíyyet ṭar firhîn u-rdû be-drêhim le-wójh-es.*

**40.** *wa-nḥâj ḥeberê de-ḥabsíyyet wa-ta’bût ferhîn u-lbûd ḥeberê de-ḥabsíyyet firehîn wa-delfôt ferehîn wa-šūqôt<sup>+</sup> ser siddît<sup>+</sup>, wa-amôr ḥeberê de-ḥabsíyyet: ,firhîn, yâ firhîn, tegôrib rekkôb-es!’<sup>+</sup> thūlûl ser siddît wa-zûrā<sup>+</sup> šejerît<sup>8</sup> rayḥân.<sup>+</sup> wa-tbê-h<sup>+</sup> ḥeberê de-arbíyyet u-ksû gâ-h birék ḥôṭer, u-thūlîlim yebêkim.*

<sup>1</sup> So mit Ms. *genébiše* auf *e* auslautend. <sup>2</sup> So richtig mit Ms. (nicht *hóba mîyet*). <sup>3</sup> So mit M., Ms. *min ba’d selît gum’a* (lies *jumât*) = ,nach drei Wochen‘. <sup>4</sup> So zu betonen mit Ms. <sup>5</sup> Wohl so zu lesen, nicht *lowâda*.

<sup>6</sup> Ms. ohne Akzent. <sup>7</sup> Ms. (M.) *wa-šukôt*. <sup>8</sup> Nicht mit *š*.



33. Und er sagte zu ihr: ‚Was ist das Heilmittel für deine Seiten?‘ Sie sagte zu ihm: ‚Das Heilmittel für meine Seiten ist das Herz der menschlichen Stute.‘ Er sagte zu ihr: ‚Wenn Gott will!‘

34. Und er sandte um den Sohn der Negerin und es kam der Sohn der Negerin und sagte zu ihm: ‚Mein Vater, was willst du?‘ Er sagte zu ihm: ‚Ich will die menschliche Stute.‘

35. Er sagte zu ihm: ‚Was willst du mit ihr?‘ Er sagte zu ihm: ‚Ich will ein Heilmittel.‘ Er sagte zu ihm: ‚Wenn du ein Heilmittel willst, gib mir 700 Taler!‘ Und er sagte zu ihm: ‚Was willst du noch?‘ Er sagte zu ihm: ‚Ich will ein Schwert und einen Dolch.‘ Er sagte zu ihm: ‚Geschieht<sup>a</sup>!‘

36. Er sagte zu ihm: ‚Ich bitte dich um Frist.‘ Er sagte zu ihm: ‚Bis wann?‘ Er sagte zu ihm: ‚(Bis) nach dem Freitagsgebete.‘ Er sagte zu ihm: ‚Wenn Gott will!‘

37. Es ging der Sohn der Negerin und nahm das Geld. Er kam zur Stute, er fand die Stute weinend, er sagte zu ihr: ‚Warum weinst du, Stute?‘ Sie sagte zu ihm: ‚Ich weine (halt)!‘ Er sagte zu ihr: ‚Du sollst nicht weinen!‘ Und sie sagte zu ihm: ‚Dein Leben ist wie mein Leben!‘

38. Und es ging der Sohn der Negerin, das Freitagsgebet zu verrichten. Er verrichtete das Freitagsgebet und ging aus der Moschee hinaus und ging seinem Vater nach und (d)er sagte zu ihm: ‚Schlachten wir die Stute!‘ Und er sagte zu ihm: ‚Bitte, o mein Vater!‘

39. Er sagte zu ihm: ‚O mein Vater, laß mich Abschied nehmen<sup>b</sup> von der Stute!‘ Er sagte zu ihm: ‚Recht!‘ Und es stieg hinauf der Sohn der Negerin auf die Stute und warf das Geld auf ihr Gesicht.

40. Und es führte (mit ihr) ein Spiel auf der Sohn der Negerin und es ermüdete die Stute und es schlug der Sohn der Negerin die Stute und es sprang die Stute und ließ sich fallen hinter das Stadttor, und es sagte der Sohn der Negerin: ‚Die Stute, o die Stute, sie versteht ihren Reiter!‘ Er setzte sich hin hinter dem Tore und baute einen Myrthenbaum an. Und es folgte ihm der Sohn der Araberin und er fand seinen Bruder im Tale, und sie saßen da, indem sie weinten.

<sup>a</sup> Wohl als 3. P. (unpersönlich) zu fassen.

<sup>b</sup> Oder mit M. ‚Laß mich die Stute tummeln‘ (resp. herumführen), indem *wôdā* nach Jahn s. v. auch = ودى ist (nicht bloß = ودىع).



41. *amôr heh: ,yâ gay, nehôm nerdêd he-rehebât!'*  
*amôr heh: ,nerdûd (ě) lâ.'* *amôr he(h): ,ukó nerdûd (ě)*  
*lâ?'* *amôr heh: ,(u)rdêd hêt dôme yâ'jîbim buk éhl-ek.'*<sup>+</sup>

42. *amôr heh heberê d-arbíyyet: ,qassône heré de-*  
*hâm-î, hen hêt thôm.'* *amôr heh: ,hôm lâ.'* *amôr heh:*  
*,le-hôn sirône?'* *amôr heh: ,sirône, himône.'*

43. *amôr heh: ,yâ gay, hen tājûb bî, tedhôr<sup>+</sup> 1 li-*  
*šijerût dim min jemât he-jemât. hen kusk-s di-mtût, dâ,<sup>+</sup>*  
*de-hú métk, wa-hén kusk-s hađarît,<sup>+</sup> 2 dâ, de-hú be-háyř!'*

44. *û-siûr heberê de-habšíyyet û-nûkâ be-bêt birk-éh*  
*ğajinôt min ğajinûten le-dinyê.<sup>+</sup> 3 amôr hîs: ,hu hôm*  
*l-ehâris bîš.'* *amrût heh: ,tiqôdir tehâris bî lâ.'*

45. *amôr hîs: ,hibó aqôdir lâ?'* *amrût heh: ,hu*  
*heberît de-haťár.'* *amôr hîs: ,háyb-iš hôn?'* *amrût heh:*  
*,háyb-î bûm.'* *amôr hîs: ,záyq<sup>+</sup> li-háyb-iš!'* *wa-zāqôt*  
*li-háyb-is.*

46. *nûkâ wa-amôr heh: ,thôm hêsen?'* *amôr heh:*  
*,nhôm ğajinôt.'* *amôr heh: ,hebrît hebrît de-haťár. letâġim<sup>+</sup>*  
*lîs miyêt.'*

47. *amôr heh: ,hôm l-išewîr<sup>+</sup> éhl-î.'* *siûr te hel*  
*ferhîn, amôr hîs: ,hu hôm l-ehâris be-ğajinôt dime.'*  
*amrût heh: ,wutkûl!<sup>+</sup>*

48. *siûr, wáyşel<sup>4</sup> he-bêt wa-áymel hêhem háyb de-*  
*ğajinôt tâwi isê u-klif-î-hem<sup>+</sup> be-qôt mêkin,<sup>+</sup> wa-tût<sup>+</sup>*  
*ğajinôt wa-šiddût<sup>+</sup> wa-heberê de-habšíyyet sîbâ lâ.*

<sup>1</sup> Ms. (M.) *tedhôr* mit *d*, wohl = *d*, also *đahâr* = ar. *ظهر* (oder *zhêr* 'absteigen' bei Jahn, W. 64b). <sup>2</sup> Ms. *heterît*, was zu beachten ist, also *hêr*, *hêr*, *hêr* (ar. *حضر*) — ähnlich im Šhauri und Soqotri. <sup>3</sup> So mit Ms. zu betonen. <sup>4</sup> Ms. *waişel*.

41. Er sagte zu ihm: ‚O mein Bruder, wir wollen zurückkehren in die Stadt!‘ Er sagte zu ihm: ‚Wir kehren nicht zurück.‘ Er sagte zu ihm: ‚Wieso kehren wir nicht zurück?‘ Er sagte zu ihm: ‚Kehre du zurück, du da, es lieben dich deine Eltern.‘

42. Es sagte zu ihm der Sohn der Araberin: ‚Ich werde meiner Mutter den Kopf abschneiden, wenn du (es) willst.‘ Er sagte zu ihm: ‚Ich will (es) nicht.‘ Er sagte zu ihm: ‚Wohin wirst du gehen?‘ Er sagte zu ihm: ‚Ich werde gehen, ich werde hören.‘

43. Er sagte zu ihm: ‚O mein Bruder, wenn du mich liebst, kommst du heraus zu diesem Baume von Woche zu Woche. Wenn du findest, daß er abgestorben ist, wisse, daß ich gestorben bin, und wenn du ihn findest grün<sup>a</sup>, wisse, daß ich gesund bin!‘

44. Und es ging der Sohn der Negerin und kam in ein Haus, in dem ein Mädchen von den Mädchen der Welt (war). Er sagte zu ihr: ‚Ich will dich heiraten.‘ Sie sagte zu ihm: ‚Du vermagst mich nicht zu heiraten.‘

45. Er sagte zu ihr: ‚Wie vermag ich's nicht?‘ Sie sagte zu ihm: ‚Ich bin eine Wett-Tochter<sup>b</sup>.‘ Er sagte zu ihr: ‚Wo ist dein Vater?‘ Sie sagte zu ihm: ‚Mein Vater ist hier.‘ Er sagte zu ihr: ‚Ruf um deinen Vater!‘ Und sie rief um ihren Vater.

46. Er kam und sagte zu ihm: ‚Was willst du?‘ Er sagte zu ihm: ‚Wir wollen<sup>c</sup> das Mädchen.‘ Er sagte zu ihm: ‚Die Tochter ist eine Wett-Tochter<sup>d</sup>. Getötet worden sind für sie Hundert.‘

47. Er sagte zu ihm: ‚Ich will meine Eltern um Rat fragen.‘ Er ging hin bis zur Stute, er sagte zu ihr: ‚Ich will dieses Mädchen heiraten.‘ Sie sagte zu ihm: ‚Vertraue!‘

48. Er ging, gelangte ins Haus und es machte ihnen der Vater des Mädchens Fleisch als Abendessen und versorgte<sup>e</sup> sie mit viel Essen, und es aß das Mädchen und wurde müde und der Sohn der Negerin wurde nicht satt.

<sup>a</sup> So wörtlich.

<sup>b</sup> M. hier so wie oben, vgl. C 4, 9 und 16.

<sup>c</sup> So wörtlich (Plural).

<sup>d</sup> Vgl. Note <sup>b</sup>.

<sup>e</sup> M. ‚nötigte auf‘.

Sitzungsber. d. phil.-hist. Kl. 176. Bd., 1. Abh.



49. *ū-dilfūt ġajinôt u-nkôt be-heré de-deqâl wa-delûf heberê de-ħabśíyyet ū-wîqā tar ħádef-s.*

50. *ū-delfūt ġajinôt ū-reddût min fáqa(h) de-deqâl ū-delûf heberé de-ħabśíyyet, wáysel ser deqâl.*

51. *wa-amôr: ,lêzim l-eqêb lîš<sup>1</sup> yilîle.‘ amôr he-hâher: ,madáyfe lîs šafáyt ūrôh.‘ amôr heh: ,mišĥérbe-k, hen ūqébek lîs lâ yilîle.‘ amôr he(h): ,hen bâl-î ’hôm.‘*

52. *ūqôb heberê de-ħabśíyyet le-ħarmêt-h wa-šūqîfim te<sup>2</sup> fáqa(h) de-ħelîū, wa-ġalôq heberê de-ħabśíyyet nûr<sup>+</sup> wa-amôr hîs: ,nûr de hêsen?‘ amrût heh: ,dôme nûr de-ħarmêt.‘*

53. *amôr hîs: ,dîme ħêr<sup>+</sup> men-š?‘ amrût heh: ,heberît de-maṭlā-eš-šáms.‘ amôr hîs: ,mesîr<sup>+</sup> kem yáum?‘ amrût heh: ,mesîr de-ħamô ūrêh.‘<sup>3</sup>*

54. *wa-amôr hîs: ,hêsen henîs?‘ amrût heh: ,henîs afrît.‘<sup>+</sup> amôr hîs: ,hibô l-amôl (l)-afrît?‘ wa-amrût heh: ,deh<sup>+</sup> malk-î-s<sup>+</sup> afrît.‘ amôr hîs: ,hêsen<sup>+</sup> yiqôder leh?‘ amrût heh: ,ħad yiqôder leh lâ, ġayr bâl-î.‘*

55. *šūqîfim, he wa-ħarmêt, han uzemôt wójh-is, ye-qáfien<sup>+</sup> men-s, ūzim-s<sup>+</sup> aḡamît-h. ū-šūqîfim tê ke-šôbeh.*

56. *wa-ríkib firhîn, siûr meddêt de-arbôt wurêh, wa-wîsel he-bêt de-bint-maṭlā-eš-šáms wa-zâq le-bôb l-if-têhim heh. amrût: ,afáteh<sup>+</sup> hûk lâ.‘*

57. *amôr hîs: ,ukó tféth (h)îni<sup>5</sup> lâ?‘ amrût heh: ,aferît de melk-î-nî.‘ wa-thûlûl ġayj yiqôri qorôn wi-yeféth<sup>+</sup> tûl de-ħayûm wa-tûl de-ħelîū tê fáqa(h) de-ħelîū. wa-wîsel henîs.*

<sup>1</sup> So lese ich statt *lîs*.    <sup>2</sup> So, nicht *le*.    <sup>3</sup> Hier auch Ms. mit *ê*.    <sup>4</sup> Ms. (M.) *yeqáfî*.    <sup>5</sup> So zu lesen, Ms. *tfethîm*.    <sup>6</sup> Ms. so *yeféth*.



49. Und es sprang das Mädchen und kam an die Spitze eines Mastes und es sprang der Sohn der Negerin und er lag da auf ihrem Schoße.

50. Und es sprang das Mädchen und kehrte zurück von der Hälfte des Mastes und es sprang der Sohn der Negerin, er gelangte hinter den Mast.

51. Und er sagte: ‚Ich muß zu dir hineingehen heute nacht.‘ Er<sup>a</sup> sagte zum Alten: ‚Ich werde für sie Gastmähler geben drei Monate.‘ Er<sup>a</sup> sagte zu ihm: ‚Ich werde dich bekriegen, wenn ich nicht hineingehe zu ihr heute nacht.‘ Er sagte zu ihm: ‚Wenn Gott will!‘

52. Es ging hinein der Sohn der Negerin zu seiner Frau und sie schliefen bis Mitternacht, und es sah der Sohn der Negerin ein Licht und sagte zu ihr: ‚Was ist dieses für ein Licht?‘ Sie sagte zu ihm: ‚Dies ist das Licht einer Frau.‘

53. Er sagte zu ihr: ‚Ist diese besser als du?‘ Sie sagte zu ihm: ‚(Es ist) die Tochter des Sonnenaufganges.‘ Er sagte zu ihr: ‚Der Gang (zu ihr), wie viel Tage (dauert er)?‘ Sie sagte zu ihm: ‚(Es ist) ein Gang von fünf Monaten.‘

54. Und er sagte zu ihr: ‚Was ist bei ihr?‘ Sie sagte zu ihm: ‚Bei ihr ist ein Dämon.‘ Er sagte zu ihr: ‚Wie soll ich gegen den Dämon tun?‘ Und sie sagte zu ihm: ‚Der Dämon hat sie in Besitz genommen.‘ Er sagte zu ihr: ‚Was vermag etwas gegen ihn?‘ Sie sagte zu ihm: ‚Niemand vermag etwas gegen ihn, außer Gott.‘

55. Sie schliefen, er und die Frau, indem er, wenn sie (ihm) ihr Gesicht hingab, sich von ihr abwandte (und) ihr seinen Rücken hingab. Und sie schliefen bis am Morgen.

56. Und er setzte sich auf die Stute, er zog eine Zeit von vier Monaten dahin und gelangte zum Haus der Tochter des Sonnenaufganges und rief an der Tür, daß man ihm öffne. Sie sagte: ‚Ich öffne dir nicht.‘

57. Er sagte zu ihr: ‚Warum öffnest du mir nicht?‘ Sie sagte zu ihm: ‚Ein Dämon hat mich in Besitz genommen.‘ Und es saß da der Mann<sup>b</sup>, Koran lesend, indem er (ihn) auslegte<sup>c</sup>, den ganzen Tag lang und die ganze Nacht lang bis Mitternacht. Und er gelangte zu ihr.

<sup>a</sup> Auch hier, denke ich, spricht der Bursche, um den offenbaren Widerstand des Vaters zu brechen.

<sup>b</sup> Nämlich der Bursche.

<sup>c</sup> M. ‚und begann immer [neue Suren]‘; als Glosse zu dem arab. *yéftah* = mh. *yeféth* hat M. يعنى البيان بالقران.



58. *amrût heh: „hêsen nûkā bûk?“ amôr hîs: „nûka bî bâl-î birék mekôn dôm.“ amrût heh: „hibô habêr?“ amôr hîs: „habêr sî hauf<sup>+</sup> lâ.“*

59. *amrût heh: „aferût tuwiéne-n<sup>1</sup> nhâ.“<sup>+</sup> amôr hîs: „skék lî birék meh:ên<sup>+</sup> dih, wa-hén amôr hîs: „bûm zay<sup>+</sup> ens“, amôr heh: „heberé de-dáulet jirû<sup>2</sup> imšî.“*

60. *wa-úss aferût, amôr hîs: „zay ens.“ amrût heh: „heberé de-dáulet jirû imšî.“ amôr hîs: „(i)ntê<sup>+</sup> hêsen?“ amrût heh: „tê<sup>+</sup>, hel tehôm.“*

61. *amôr hîs: „hôm nešúqf<sup>+</sup> tar fáhed-is.“ ù-šūqûf tar fáhad-is, wa-tarhát-h, te l-ešúqf wa-amelût tárab<sup>+</sup> min tayrûb<sup>+</sup> nháli heré-h ù-fethôt le-heberé de-habšíyyet.*

62. *amôr hîs: „a bint maṭlā-aš-šams,<sup>+</sup> te neltâg<sup>3</sup> aferût.“ amrût heh: „aferût il-litâg<sup>+</sup>4 lâ!“ amôr hîs: „hibó il-litâg<sup>+</sup>5 lâ?“ amrût heh: „yeheltâg<sup>6</sup> ar<sup>+</sup> bi-limi-šét-h.“<sup>+</sup>*

63. *amôr hîs: „hibó te thêherij limšêt?“ amrût heh: „de ašâb<sup>+</sup>7 lemšêt ba-ažamît-h.“ amôr hîs: „hêsen yeharîj-es?“<sup>+</sup> amrût heh: „thôrij lâ, ar bi-maqarâd-eh.“<sup>+</sup>*

64. *amrût heh: „yâ Hamêd,<sup>8</sup> min<sup>+</sup> tqâz<sup>+</sup> afrût!“ amôr hîs: „hibó muqfetét-h?<sup>+</sup>9 amrût: „muqfetét-h<sup>9</sup> be-ârbā ayénten, tirût qanétten<sup>10</sup> wa-tirût hanyôb.“*

65. *amerût heh: „hen šūqûf be-ayénten hanyôb, šūqûf (ě) lâ, we-hén ġalâq(c)k-eh be-ayénten qanétten<sup>11</sup>, dâ, de-hé šūqûf.“*

66. *amrût heh: „tlébed-eh<sup>12</sup> lâ bi-hemîl!“ amôr hîs: „hibó?“ amrût: „yehélbed<sup>+</sup> be-šemîl.“*

<sup>1</sup> So richtig mit Ms. <sup>2</sup> So jirû erst nach *heberé de-dáulet*. <sup>3</sup> Ms. ohne Akzent. <sup>4</sup> Ms. *illitâg* mit betonter Ultima. <sup>5</sup> Desgleichen. <sup>6</sup> Im Ms. ohne Akzent. <sup>7</sup> M. undeutlich *bejâb*. <sup>8</sup> Ms. ohne Akzent. <sup>9</sup> Ms. mit *k*. <sup>10</sup> Ms. *kannîten*. <sup>11</sup> Ms. *kannéten*. <sup>12</sup> So mit M. (aber mit *é*), Ms. bloß *telûbed lâ* (ohne Suffix).

58. Sie sagte zu ihm: ‚Was hat dich gebracht?‘ Er sagte zu ihr: ‚Mich hat Gott an diesen Ort gebracht.‘ Sie sagte zu ihm: ‚Wie ist die Nachricht (die du bringst)?‘ Er sagte zu ihr: ‚Eine Nachricht, (bei der du) keine Furcht<sup>a</sup> (zu haben brauchst).‘

59. Sie sagte zu ihm: ‚Der Dämon wird uns fressen.‘ Er sagte zu ihr: ‚Schließ mich ein in diese Kammer und wenn er zu dir sagt: Hier ist der Geruch eines Menschen, sag‘ zu ihm: der Sohn des Sultans ist vorbeigegangen gestern.‘

60. Und es erhob sich der Dämon, er sagte zu ihr: ‚Menschengeruch.‘ Sie sagte zu ihm: ‚Der Sohn des Sultans ist vorbeigegangen gestern.‘ Er sagte zu ihr: ‚Was sollen wir essen?‘ Sie sagte zu ihm: ‚Iß, was du willst!‘

61. Er sagte zu ihr: ‚Ich will schlafen auf deinem Schenkel.‘ Und er legte sich schlafen auf ihrem Schenkel und sie ließ ihn sich schlafen legen und sie tat irgend ein Holzseil unter seinen Kopf und öffnete dem Sohn der Negerin.

62. Er sagte zu ihr: ‚O Tochter des Sonnenaufganges, laß uns den Dämon töten!‘ Sie sagte zu ihm: ‚Den Dämon laß mich nicht töten!‘ Er sagte zu ihr: ‚Wieso laß mich nicht töten?‘ Sie sagte zu ihm: ‚Er wird nur mit seinem Krummsäbel getötet.‘

63. Er sagte zu ihr: ‚Wie (ist zu tun), daß du den Krummsäbel hervorziehst?‘ Sie sagte zu ihm: ‚Der hat den Krummsäbel an seinen Rücken gebunden.‘ Er sagte zu ihr: ‚Was zieht ihn hervor?‘ Sie sagte zu ihm: ‚Er geht nicht heraus, nur mit seiner Schere.‘

64. Sie sagte zu ihm: ‚O Achmed, daß du den Dämon nicht weckest!‘ Er sagte zu ihr: ‚Wie ist sein Ruhen?‘ Sie sagte: ‚Sein Ruhen ist (so, daß er schläft) mit vier Augen<sup>b</sup>, zwei kleinen und zwei großen.‘

65. Sie sagte zu ihm: ‚Wenn er mit den großen Augen schläft, schläft er nicht und wenn du ihn (schlafen) siehst mit den kleinen Augen, wisse, daß er schläft.‘

66. Sie sagte zu ihm: ‚Schlag ihn nicht mit der Rechten!‘ Er sagte zu ihr: ‚Wieso?‘ Sie sagte: ‚Er soll mit der Linken geschlagen werden<sup>c</sup>.‘

<sup>a</sup> Wohl so zu fassen, da im Mb. nicht *ši hauf lâ*, sondern *ši hauf lâ* steht (im Arabischen *al-ḥábar mā šē' hauf*).

<sup>b</sup> Sinn wohl: er schläft mit zwei kleinen oder mit zwei großen Augen.

<sup>c</sup> Im Mehri Subjunktiv.



**67.** *amrût: ,teziûd lâ l-libedît<sup>+</sup> tayt!<sup>+</sup> ù-lebûd heberé de-ḥabsíyyet libedît tayt ù-qoss-áy-h jauš<sup>+</sup> tâd, wa-dáybet (b-)lebedît min ard arbaat-ášar qômet.*

**68.** *amôr aferît: ,tônî<sup>1</sup>, heberé de-ḥabsíyyet!<sup>+</sup> wa-amôr heh: ,qanût tî<sup>2</sup> hām-î lâ we-etên<sup>+</sup> lâ le-tíwi de-jinnî.<sup>+</sup>*

**69.** *amrût: ,môn yešilêl-eh?<sup>+</sup> amôr hîs: ,ho šillône<sup>3</sup>.<sup>+</sup> u-rdû ba-ḥeré-h mesîr šafáy<sup>+</sup>t wurêh<sup>4</sup>, amrût heh: ,bôrak bâk bâl-î!<sup>+</sup> <sup>5</sup>*

**70.** *wa-raḥadôt ḥoremêt bint maṭlā-aš-šáms ù-šerqôt<sup>+</sup> ḥerê-s we-ḥarjât šfît<sup>+</sup> min ḥerê-s wa-qalbét-s<sup>6</sup> birék kirbît<sup>+</sup> <sup>7</sup> wa-henchát-s<sup>+</sup> wa-beqôt<sup>+</sup> kirbît<sup>8</sup> ba-makôn-es.*

**71.** *nûkā lîs ḥamû, ùzalôt kirbît<sup>+</sup> <sup>9</sup> dîm reḥebît de-dáulet u-ksîs ḡayj min jimâ'at<sup>+</sup> le-dáulet wa-hūšal-î-s l-hel dáulet wa-ftekîrim<sup>10</sup> lîs habû wa-amôrim: ,šfît min ḥerê de-bint maṭlā-aš-šáms.<sup>+</sup>*

**72.** *ù-jehêz<sup>11</sup> dáulet ḥamset-ášar alf ḡayûj ù-siûr(em) meddît de ašrît ùrêh<sup>12</sup> wa-wîşel(em) he-bêt de-bint-maṭlā aš-šáms wa-amôr(em) heh: ,ḥrêj, heberé de-ḥabsíyyet!<sup>+</sup> wa-amôr lêhem: ,în šâ' (a)llāh!<sup>+</sup>*

**73.** *wa-ḥarûj heberé de-ḥabsíyyet wa-rîkeb<sup>13</sup> ferhîn wa-amôr: ,ferhîn, ya ferhîn, tegáurib rakkôb-es?<sup>+</sup> wa-ḥarôt<sup>+</sup> škî wa-kôber<sup>+</sup> <sup>14</sup> lêhem wa-latġ-áyhem, te bîqî ḡayj tâd.*

**74.** *wa-qóss haydént-e-he<sup>15</sup> wa-ḥozeb-éh l-hel dáulet-eh, amôr heh: ,amêr he-dáulet-ek: yešélimen<sup>+</sup> <sup>16</sup> luk heberé de-ḥabsíyyet, yáumer hûk: »hen šûk askêr, thîzd-ih<sup>+</sup>!<sup>+</sup>«<sup>+</sup>*

<sup>1</sup> Hier Ms. richtig *tônî* (d. i. *tônî*), also Imp. Sg. g. masc., nicht *tîni* (feminin).

<sup>2</sup> Fehlt im Ms., mit M. ergänzt. <sup>3</sup> So zu lesen, ohne auslautendes *h*.

<sup>4</sup> So zu betonen mit Ms. <sup>5</sup> Eine hier angeschlossene arabische Glosse habe ich gestrichen. <sup>6</sup> So mit *é*, nicht mit *ó*. <sup>7</sup> Wohl so mit *k* zu lesen, wenn = Palmenstrunk. <sup>8</sup> Ebenso. <sup>9</sup> Ebenso. <sup>10</sup> Im Ms. wohl bloß verschrieben *fterikim* ohne Akzent, M. *ftériqim*. <sup>11</sup> So zu betonen. <sup>12</sup> So zu betonen. <sup>13</sup> So zu betonen. <sup>14</sup> Hier Ms. und M. *kabûr* (also Grundstamm), vgl. 76. <sup>15</sup> Nicht *haydênteh*. <sup>16</sup> So mit *é*, nicht mit *ê*.



67. Sie sagte: ‚Füge nichts hinzu zu dem einen Schlag!‘ Und es schlug der Sohn der Negerin einen Schlag und er schnitt ihn (entzwei), das eine Mal, und er packte mit dem Schlag von der Erde vierzehn Klafter.

68. Es sagte der Dämon: ‚Wiederhole (den Schlag), Sohn der Negerin!‘ Und er sagte zu ihm: ‚Hat mich nicht meine Mutter aufgezogen? Und (so) wiederhole ich nicht (den Schlag) auf das Fleisch des Dämonen<sup>a</sup>!‘

69. Sie sagte: ‚Wer soll ihn fortnehmen?‘ Er sagte zu ihr: ‚Ich werde (ihn) fortnehmen.‘ Und er warf seinen Kopf eine Strecke von drei Monaten. Sie sagte zu ihm: ‚Segne dich Gott.‘<sup>b</sup>

70. Und es wusch sich die Frau, die Tochter des Sonnenaufganges, und kämmte ihren Kopf und es ging aus ein Haar aus ihrem Kopfe und sie legte es in einen Palmenstrunk und vergaß es und es blieb der Palmenstrunk an seiner Stelle.

71. Es kam auf ihn Wasser, es gelangte dieser Palmenstrunk ins Land des Sultans und es fand ihn ein Mann aus der Schar des Sultans und schaffte ihn hin zum Sultan und es verwunderten sich darüber die Leute und sagten: ‚Das Haar ist vom Kopfe der Tochter des Sonnenaufganges.‘

72. Und es rüstete der Sultan fünfzehntausend Männer und sie zogen<sup>c</sup> dahin zehn Monate lang und sie gelangten<sup>c</sup> zum Haus der Tochter des Sonnenaufganges und sagten<sup>c</sup> zu ihm: ‚Geh heraus, Sohn der Negerin!‘ Und er sagte zu ihnen: ‚So Gott will!‘

73. Und es ging hinaus der Sohn der Negerin und ritt die Stute und sagte: ‚Die Stute, o die Stute, sie versteht ihren Reiter!‘ Und er zückte das Schwert und schrie ihnen allâh âkbar entgegen und tötete sie, bis nur ein Mann übrig war.

74. Und er schnitt ihm die Ohren ab und sandte ihn hin zu seinem Sultan, er sagte zu ihm: ‚Sag deinem Sultan: Es grüßt dich der Sohn der Negerin, er sagt zu dir: Wenn du (noch) Soldaten hast, sollst du es vermehren!‘

<sup>a</sup> Sinn etwa: ‚Meine Mutter hat mich selbst aufgezogen, und so bin ich zu gut, als daß ich noch ein zweites Mal auf den (toten) Dämonen los-hauen würde.‘ Die Frage ist natürlich als eine bloß rhetorische zu fassen.

<sup>b</sup> Die Übersetzung der von mir in den Text nicht aufgenommenen arabischen Glosse lautet bei M.: ‚Und sie wohnten miteinander einen Zeitraum von zehn Jahren.‘

<sup>c</sup> Eventuell singularisch zu übersetzen, wenn man *·(em)* nicht ergänzt, wobei eben nur der Sultan in Betracht kommen würde.



**75.** *wa-hezâub (i) heh be-ašerîn âlef nefs<sup>+</sup> wa-nûkam tûl-e-he<sup>1</sup>, amôrim heh: ,hêt hôn, heberé de-ḥabšíyyet?<sup>2</sup> amôr hêhem: ,bô.<sup>3</sup> amôr hêhem: ,ḥâyye bîkem!<sup>4</sup> amôrim heh: ,ḥarêj!<sup>5</sup> wa-ḥarûj wa-rîkeb<sup>2</sup> tar firhîn-eh.*

**76.** *amôr: ,firhîn, yâ firhîn, tegâurib rekkûb-es.<sup>4</sup> wa-ḥarôt škíyy-eh ù-kôber<sup>3</sup> lêhem u-ltağ-ây-hem, te hebqû<sup>4+</sup> gayj tâd.*

**77.** *ù-qóss lšîn-eh wa-amôr heh: ,sîr hel dáulet wa-amêr heh: „yesélemen leh heberé de-ḥabšíyyet salôm mêkin“ ù-bâd as-salôm<sup>+</sup>: „hen šeh askêr, l-ehízd-eh.“<sup>6</sup>*

**78.** *u-nkôt ajûz l-hel dáulet, amrût heh: ,ukô helékek<sup>+</sup> asékir-ke?<sup>7</sup> amôr hîs: ,ho hóm bint maṭlā-eš-šáms.<sup>4</sup>*

**79.** *amrût heh: ,héšen uzmén-î<sup>+</sup>, hen núkāk hûk b-bint maṭlā-eš-šáms?<sup>8</sup> amôr hîs: ,aúzem-š,<sup>+</sup> hel thêḡm be-dinyê<sup>5</sup>.*

**80.** *wa-sîrût ajûz ù-wašalôt he-bêt d-bint maṭlā-aš-šáms ù-duqqôt le-bôb ù-zāqôt.*

**81.** *amrût hîs bint maṭlā-aš-šáms: ,thêḡm héšen!<sup>9</sup> amrût hîs: ,de-júiak.<sup>4+</sup> amrût hîs: ,fetháyte hîš lâ.<sup>4</sup>*

**82.** *amôr hîs heberé de-ḥabšíyyet: ,ftêḡ hîs!<sup>4</sup> amrût: ,fetháyte<sup>+</sup> hîš lâ.<sup>4</sup> amôr hîs: ,meskîneh.<sup>4+</sup> amrût heh: ,se meskînet<sup>+</sup> lâ.<sup>4</sup> amôr hîs: ,lâzim tiftêḡ<sup>8</sup> hîs.<sup>4</sup> amrût: ,fízān<sup>+</sup> (e) men-s.<sup>4</sup>*

**83.** *amôr hîs: ,d-jiôt.<sup>4+</sup> w-ûqubôt ajûz wa-amrût hîs: ,sîr l-hel gáyj-iš!<sup>4</sup> amrût hîs: ,sîrîte lâ.<sup>4</sup> amôr hîs: ,(i)nkâ!<sup>4</sup>*

**84.** *amrût heh: ,hu d-āmôl qahwêt.<sup>4</sup> amrût hîs ajûz: ,hu amelîte.<sup>4</sup> amrût hîs: ,amelîte lâ.<sup>4</sup> amôr hîs: ,tarâḡ ajûz, tāmôl hên qahwêt!<sup>4</sup>*

<sup>1</sup> So Ms. = *tuwúlhe*, nicht *tuwúleh*. <sup>2</sup> So zu betonen. <sup>3</sup> So, M. *kóbb*er.

<sup>4</sup> So mit Ms. *hebqû*. <sup>5</sup> So zu betonen. <sup>6</sup> Arabische Form. <sup>7</sup> Desgleichen.

<sup>8</sup> So zu betonen.

75. Und er sandte ihm zwanzigtausend Mann und sie kamen zu ihm hin, sie sagten zu ihm: ‚Wo bist du, Sohn der Negerin?‘ Er sagte zu ihnen: ‚Hier.‘ Er sagte zu ihnen: ‚Seid willkommen!‘ Sie sagten zu ihm: ‚Geh heraus!‘ Und er ging hinaus und ritt auf seiner Stute.

76. Er sagte: ‚Die Stute, o die Stute, sie versteht ihren Reiter.‘ Und er zückte sein Schwert und schrie ihnen alláh ákbar entgegen und tötete sie, bis er nur einen Mann übrig ließ.

77. Und er schnitt ihm die Zunge ab und sagte zu ihm: ‚Geh zum Sultan und sag ihm<sup>a</sup>: Es grüßt ihn der Sohn der Negerin vielmals — und nach dem Gruße (sag’): wenn er noch Soldaten hat, soll er es (das Heer) vermehren!‘

78. Und es kam eine Alte hin zum Sultan, sie sagte zu ihm: ‚Warum hast du deine Soldaten zugrunde gerichtet?‘ Er sagte zu ihr: ‚Ich will die Tochter des Sonnenaufgangs.‘

79. Sie sagte zu ihm: ‚Was wirst du mir geben, wenn ich dir die Tochter des Sonnenaufgangs bringe?‘ Er sagte zu ihr: ‚Ich gebe dir, was du willst auf der Welt.‘

80. Und es ging die Alte und gelangte zum Haus der Tochter des Sonnenaufganges und klopfte an die Tür und rief.

81. Es sagte zu ihr die Tochter des Sonnenaufganges: ‚Was willst du?‘ Sie sagte zu ihr: ‚Ich bin hungrig.‘ Sie sagte zu ihr: ‚Ich werde dir nicht öffnen!‘

82. Es sagte zu ihr der Sohn der Negerin: ‚Öffne ihr!‘ Sie sagte: ‚Ich werde ihr nicht öffnen!‘ Er sagte zu ihr: ‚Eine arme!‘ Sie sagte zu ihm: ‚Sie ist keine arme!‘ Er sagte zu ihr: ‚Du mußt ihr öffnen!‘ Sie sagte: ‚Wir fürchten uns vor ihr.‘

83. Er sagte zu ihr: ‚Sie ist hungrig.‘ Und es trat ein die Alte und sagte zu ihr: ‚Geh hin zu deinem Mann!‘ Sie sagte zu ihr: ‚Ich werde nicht gehen!‘ Er sagte zu ihr: ‚Komm!‘

84. Sie sagte zu ihm: ‚Ich mache Kaffee.‘ Es sagte zu ihr die Alte: ‚Ich werde (ihn) machen.‘ Sie sagte zu ihr: ‚Du wirst ihn nicht machen!‘ Er sagte zu ihr: ‚Laß die Alte uns den Kaffee machen!‘

<sup>a</sup> Also auch ohne Zunge.



**85.** *amrût: ,šínek šalâh<sup>+</sup> lâ, tāmôl ajûz dîme qah-wêt.<sup>1</sup> amôr hîs: ,(i)nkâ!<sup>2</sup> u-nkôt u-thulîlim, wa-ajûz nkôt bi-qahwêt ū-jûrā heberé de-ḥabšíyyet u-môt.*

**86.** *amrût ajûz he-bint maṭlā-aš-šáms: ,ḥarûj<sup>+</sup> (i)<sup>1</sup> mín (é) bêt, le-jirê-š helôk dáulet jemâat-he.<sup>+</sup>*

**87.** *amrût hîs: ,nṭôlib men-š, tê l'ôbil<sup>+</sup> gáyj-i.<sup>4</sup> amrût hî: ,îbel<sup>++</sup>! wa-abilôt<sup>+</sup> gáyj-is wa-qalbét-h birék sandûq wa-zebiqôt<sup>+</sup> leh ū-siûr tê hel dáulet.*

**88.** *wa-şôlî heberé d-arbíyyet jimât u-dhêr<sup>+</sup> 3 li-šíjerît u-ksîs máytet<sup>4</sup>.*

**89.** *ū-siûr ū-zôr<sup>5</sup> bêt de-heberît de-ḥaṭár. amrût: ,ya háyye be-gáyj-i!<sup>6</sup> ū-wuqôb heberé d-arbíyyet, ū-nûkām be-isê wa-atéšiim<sup>6</sup>.*

**90.** *wa-ássim heberé d-arbíyyet wa-heberît d-ḥaṭár wa-şuqîfim tê fáqah<sup>7</sup> de-helîu, tûzem-eh wájh-is wa-hé yûzim-is<sup>8</sup> azamît-h, şuqîfim tê firâ nejm.*

**91.** *k-şôbeh siûr heberé d-arbíyyet ū-nûkā u-ksû gâ-h birék<sup>9</sup> bêt<sup>+</sup> [d-]bint máṭlā-aš-šáms môyet<sup>10</sup>, wa-şéll gáh wa-ṭarḥ-áy-h birék ḥzônet wa-hé d-ilêk. u-thulûl le-mekôn dôme.*

**92.** *(i)nkáyh ḥaġaráyb, šell ḥaġaráyb môyet<sup>11</sup>, wa-jârim birék ḥamû we-ḥarûjim şahwâ(h)<sup>++12</sup> hêm tirû.*

<sup>1</sup> Ist Perfektum, nicht Imperativ. <sup>2</sup> So Ms., nicht *ebêl*. <sup>3</sup> Vgl. zu 43.

<sup>4</sup> So mit Ms. <sup>5</sup> So, nicht *şôr*. <sup>6</sup> So mit *é*. <sup>7</sup> Hier hat Ms. *fáqah*.

<sup>8</sup> So zu betonen. <sup>9</sup> So Ms., nicht *hel*. <sup>10</sup> So mit Ms., nicht *môyyet*.

<sup>11</sup> So mit Ms., nicht *môyyet*. <sup>12</sup> *h* von mir ergänzt.

85. Sie sagte: ‚Ich sehe (darin) nichts Gutes, daß diese Alte den Kaffee mache.‘ Er sagte zu ihr: ‚Komm’!‘ Und sie kam und sie setzten sich hin, und die Alte brachte den Kaffee und es trank der Sohn der Negerin und starb.

86. Es sagte die Alte zur Tochter des Sonnenaufganges: ‚Hinausgehen hat lassen<sup>a</sup> aus dem Hause, deinetwegen zugrunde gerichtet der Sultan seine Schar.‘

87. Sie sagte zu ihr: ‚Wir bitten<sup>b</sup> dich, daß ich meinen Mann betraure.‘ Sie sagte zu ihr: ‚Betraure (ihn)!‘ Und sie betrauerte ihren Mann und legte ihn in einen Koffer und verpichte ihn und sie gingen<sup>c</sup> bis hin zum Sultan.

88. Und es betete der Sohn der Araberin das Freitagsgebet und er kam hinaus zum Baum und fand ihn abgestorben.

89. Und er ging und besuchte<sup>d</sup> das Haus der Wett-Tochter<sup>e</sup>. Sie sagte: ‚O willkommen, mein Mann<sup>f</sup>!‘ Und es ging hinein der Sohn der Araberin und sie brachten das Abendessen und sie aßen zu Abend.

90. Und es erhoben sich der Sohn der Araberin und die Wett-Tochter und schliefen bis Mitternacht, indem sie ihm ihr Gesicht hingab und er ihr seinen Rücken hingab, sie schliefen bis aufgegangen war der (Morgen-)Stern.

91. Am Morgen ging der Sohn der Araberin und kam daher und fand seinen Bruder im Hause der Tochter des Sonnenaufganges tot, und er nahm seinen Bruder und legte ihn in eine Kammer<sup>g</sup>, indem er weinte. Und er saß da an dieser Stelle.

92. Es kam zu ihm ein Rabe, (d)er nahm einen (anderen) toten Raben, und sie fielen in ein Wasser und gingen heraus wohlauf, sie beide.

<sup>a</sup> So nach dem Mb., nicht ‚Geh hinaus (aus der Burg)!‘, wiewohl dies vielleicht sinngemäßer wäre.

<sup>b</sup> So wörtlich (Plural).

<sup>c</sup> Auch im Arabischen Plural fem. (*sāren*), im Soqotri 3. P. Sing. g. fem. (*taheréto*).

<sup>d</sup> Aber nach dem Arabischen ‚kam des nachts‘.

<sup>e</sup> Vgl. oben S. 29, Note c.

<sup>f</sup> Cf. Note bei M.: ‚Sie schien ihn für ihren Mann zu halten.‘

<sup>g</sup> Anders nach dem Arabischen.



**93.** *amôr heberé d-arbíyyet: ,hôm l-āmôl he-ǵáy hîs haǵaréyb dôme, asê yehyê.<sup>1</sup> asôb ǵa-h ba-aǵamît-h wa-yedûlef we-yewôqā birék hamû.*

**94.** *dlûf heberé de-habśíyyet wa-amôr heh heberé d-arbíyyet: ,ba-héss-ek?<sup>2</sup> amôr heh: ,we-zâyid<sup>3</sup>! hu be-héss-i.<sup>4</sup> amôr heh: ,hu môn?<sup>5</sup> amôr heh: ,hêt ǵay, heberé d-arbíyyet.<sup>6</sup>*

**95.** *amôr heh: ,hibó baǵár?<sup>7</sup> amôr heh: ,henûk baǵár.<sup>8</sup> amôr heh: ,la-hôn?<sup>9</sup> amôr heh: ,hôm bint maṭlā-aš-šáms.<sup>10</sup>*

**96.** *amôr heh heberé d-arbíyyet: ,naqôdir lâ.<sup>11</sup> amôr heh: ,neqôdir.<sup>12</sup> amôr heh: ,hêsen min hêlet<sup>13</sup> teqôdir bîs?<sup>14</sup> amôr heh: ,amîlêye lêbes<sup>15</sup> de-hejjejn.<sup>16</sup>*

**97.** *amôr heh: ,nhôm l-eše'êl alf qarš.<sup>17</sup> ū-siûrim. tê nûkām rehebît d-dáulet, nûkām hal ajûz wa-amôrim: ,nhôm (n)ǵalêq<sup>18</sup> arûs dîme ū-nûzim-iš alf qarš.<sup>19</sup> amrût: ,hen bâliy(ě) hóm.<sup>20</sup>*

**98.** *amrût: ,thûlim<sup>21</sup> be-mekôn dôme wa-hó (i)nkáyte hêkem be-išê.<sup>22</sup> u-thulîlim wa-hfûrim birék âred l-atna-ášar qômet.*

**99.** *wa-hendáyfim<sup>23</sup> nidâf ū-tâd thulûl la-háyð hemîl ū-tâd thulûl le-háyð semîl wa-qalóbim drêhim be-ámeq de-nidâf u-nkôt ajûz u-nkôt ba-išê.*

**100.** *amôrim hîs: ,tarâh<sup>24</sup> isê!<sup>25</sup> amrût hêhem: ,tê nûte?<sup>26</sup> amôrim: ,te mǵôren.<sup>27</sup> amôrim hîs: ,(i)nkâ, thê-wul,<sup>28</sup> hšêb (i)<sup>29</sup> drêhim!<sup>30</sup>*

**101.** *thulût<sup>31</sup> ajûz, thôsib wa-heṭalîqim<sup>32</sup> nidâf wa-jārôt ajûz wa-rijômim<sup>33</sup> lîs ba-ṭîn wa-zowáyr<sup>34</sup> wa-siûrim he-bêt de-dáulet u-thulîlim hel ṭabbâh<sup>35</sup> wa-yeláqeṭim herêz meqattîl<sup>36</sup> 7.*

<sup>1</sup> M. zégyid. <sup>2</sup> So zu betonen. <sup>3</sup> So zu lesen. <sup>4</sup> Nicht *tarâhi*. <sup>5</sup> Nicht *hšêbî*. <sup>6</sup> Ms. ohne Akzent *heṭalîkem* mit *i*. <sup>7</sup> Eig. *meqattîl*.

93. Es sagte der Sohn der Araberin: ‚Ich will meinem Bruder tun, wie dieser Rabe, vielleicht (daß) er lebendig wird.‘ Er band seinen Bruder an seinen Rücken und (nun) sprang er und fiel ins Wasser.

94. Es sprang (auf) der Sohn der Negerin und es sagte zu ihm der Sohn der Araberin: ‚Bist du bei Bewußtsein?‘ Er sagte zu ihm: ‚Und mehr noch! Ich bin bei Bewußtsein.‘ Er sagte zu ihm: ‚Wer bin ich?‘ Er sagte zu ihm: ‚Du bist mein Bruder, der Sohn der Araberin.‘

95. Er sagte zu ihm: ‚Wie (ist deine) Ansicht?‘ Er sagte zu ihm: ‚Bei dir (ist die richtige) Ansicht.‘ Er sagte zu ihm: ‚Wohin?‘ Er sagte zu ihm: ‚Ich will die Tochter des Sonnenaufganges.‘

96. Es sagte zu ihm der Sohn der Araberin: ‚Wir vermögen es nicht.‘ Er sagte zu ihm: ‚Wir vermögen es.‘ Er sagte zu ihm: ‚Durch was für eine List vermagst du es?‘ Er sagte zu ihm: ‚Wir werden (uns) die Kleidung von Pilgrims (um) tun.‘

97. Er sagte zu ihm: ‚Wir wollen tausend Taler nehmen.‘ Und sie gingen. Als sie in das Land des Sultans gekommen waren, kamen sie zu der Alten und sagten: ‚Wir wollen diese Braut sehen und geben dir tausend Taler.‘ Sie sagte: ‚So Gott will!‘

98. Sie sagte: ‚Setzet euch an dieser Stelle und ich werde euch ein Abendessen bringen.‘ Und sie saßen da und gruben in der Erde bis auf zwölf Klafter (Tiefe).

99. Und sie breiteten eine Matte aus und einer setzte sich zur rechten Hand und einer setzte sich zur linken Hand und sie legten das Geld mitten auf die Matte und es kam die Alte und brachte das Abendessen.

100. Sie sagten zu ihr: ‚Laß das Abendessen!‘ Sie sagte zu ihnen: ‚Bis wann?‘ Sie sagten: ‚Bis hernach.‘ Sie sagten zu ihr: ‚Komm, setz dich, zähl’ das Geld!‘

101. Es setzte sich die Alte, um zu zählen und sie ließen los die Matte und es fiel die Alte<sup>a</sup> und sie warfen auf sie mit Lehm und mit Steinen und sie gingen nach dem Haus des Sultans und setzten sich hin beim Koch und nun lasen sie auf den umhergestreuten Reis.

<sup>a</sup> Nämlich hinein in die zwölf Klafter tiefe Grube, die sie gegraben hatten.



**102.** *wa-ǧalqât-hem bint maṭlā-eš-šáms wa-daḥkût wa-ǧarabét-hem. amôrim hîs: ,wuqáyf!‘ wa-tuwût qáut ū-fireḥôt ferḥât<sup>+</sup> mêkin.*

**103.** *amôr dáulet: ,zêmin têhem herêz jimâat líye!‘ wa-núkâm hêhem (be)-saynîyyet<sup>+</sup> de-mlût herêz wa-tíwi, ū-qóllim-es<sup>+</sup> be-qâ<sup>+</sup> wi-yelégtem-es le-ḥaṭṭôt.<sup>+</sup>*

**104.** *amôr hêhem dáulet: ,nhám-e-kem askêr.<sup>+</sup> wa-amôrim: ,negôrib rekyûb de-firhiyôn lâ.<sup>+</sup> amôr hêhem: ,lêzim tatelîmem<sup>1.</sup> amôrim: ,nha miskiyôn, ḥejjejîn.<sup>+</sup>*

**105.** *amôr hêhem: ,šî askêr lâ.<sup>+</sup> amôr hêhem: ,(i)nteqáylim min firhiyôn líye, hel taʾjéb-e-kem wa-náqalim<sup>+</sup> min haselûb!<sup>+</sup>*

**106.** *ū-síll ḥeberé de-ḥabsíyyet firhîn-eh u-škîy-eh ū-qars-áy-s ū-berizût<sup>+</sup> firhîn insíyyet ū-šîleb la-ǧâ-h we-nteqául tayt min firheyôn.*

**107.** *ū-berôzim hêm tirú wa-šḥárebim u-ltôǧim<sup>2</sup> dáulet wa-helôkim bôqî<sup>+</sup> de-zîy.*

**108.** *wa-séllim ḥermét-hem bint maṭlā-eš-šáms wa-siûrim he-bét-hem wa-hausáylim<sup>+</sup> (tês)<sup>3</sup> ū-fûk<sup>4</sup> ḥeberé de-ḥabsíyyet ǧâ-h ḥeberît de-ḥaṭár. u-thûlîlim.*

## F. Geschichte Josephs.

(Gen. 37, 2—36).

**2.** *Yûsef, hîs bér-eh sabʾat-ášar senêt, wîqā irâ i<sup>+</sup> ke-ǧáu-he hārâun, we-hé ǧalâm<sup>+</sup> hené(h)<sup>5</sup> bît(ě)<sup>6</sup> Bilha ū-bît(ě)<sup>6</sup> Zîlfa, ḥarîm le-ḥáyb-eh, wa-nûkā be-ǧáybet-hem<sup>+</sup> ḥeyyûbet<sup>+</sup> l-hel ḥáyb-e-hem.*

<sup>1</sup> Ms. taʾtelîmen, nicht tatêlimen. <sup>2</sup> So Ms. mit ô. <sup>3</sup> Von mir ergänzt.  
<sup>4</sup> So Ms., nicht ū hefûk. <sup>5</sup> Ms. hêne. <sup>6</sup> Ms. bûe.

102. Und es sah sie die Tochter des Sonnenaufganges und sie lachte und erkannte sie. Sie sagten zu ihr: ‚Schweige!‘ Und sie aß das Essen und freute sich sehr.

103. Es sagte der Sultan: ‚Gebt ihnen Reis, dieser Schar!‘ Und sie brachten ihnen eine Tasse voll Reis und Fleisch und sie streuten ihn aus auf dem Boden und nun lasen sie ihn auf kornweise.

104. Es sagte zu ihnen der Sultan: ‚Wir wollen euch als Soldaten!‘ Und sie sagten: ‚Wir verstehen nicht das Reiten von Pferden.‘ Er sagte zu ihnen: ‚Ihr müßt es lernen.‘ Sie sagten: ‚Wir sind Arme, Pilgrime.‘

105. Er sagte zu ihnen: ‚Ich habe keine Soldaten.‘ Er sagte zu ihnen (weiter): ‚Wählet von diesen Pferden, welches euch gefällt und wählet von den Waffen!‘

106. Und es nahm der Sohn der Negerin seine Stute und sein Schwert und er zwickte<sup>a</sup> sie und es trat vor die menschliche Stute und er wartete auf seinen Bruder und er wählte eine von den Stuten.

107. Und sie traten beide vor und bekriegten und töteten den Sultan und richteten zugrunde den Rest des Heeres.

108. Und sie nahmen ihre Frau, die Tochter des Sonnenaufganges, und gingen nach Hause und schafften sie<sup>b</sup> hin und es vermählte der Sohn der Negerin seinen Bruder mit der Wett-Tochter. Und sie saßen da.

## **F. Geschichte Josephs.<sup>c</sup>**

(Gen. 37, 2—36.)

2. Josef, wie er schon 17 Jahre (alt war), (da) war es, (daß) er weidete mit seinen Brüdern die Schafe, und bei ihm, bei dem Knaben, (waren) die Söhne Bilhas und die Söhne Zilfas, (die Söhne) der Frauen seines Vaters, und er brachte böse Nachrede über sie hin zu ihrem Vater.

<sup>a</sup> Vgl. die Note bei M.: damit sie nicht spreche und ihn verrate.

<sup>b</sup> So nach dem Mehri (*haugdylin* kausativ), aber im Arabischen *wāṣalu*, im Soqotri *éreh*, also ‚sie kamen an‘.

<sup>c</sup> Die von mir hier gegebene Übersetzung geht unmittelbar auf das Mehri zurück, das den Wortlaut der klassisch-arabischen Bibelübersetzung, wie dies in der Natur der Sache liegt, bisweilen viel zu wörtlich und nicht immer ganz einwandfrei wiedergibt.



3. *me Israîl áyjib b-Yûsef<sup>1</sup> ketîr<sup>+</sup> men bâqi<sup>+</sup> d-habún-he, d-he heberê<sup>2</sup> d-áqer-eh<sup>+</sup>, ū-sûnā<sup>+</sup> hek derá at mešébbehet<sup>+</sup>.*

4. *wa-hîs jalôgom gáu-he, de-hé háyb-e-hem áyjib bih<sup>3</sup> ketîr men gáu-he, u-bjáqdem-eh ū-qudûrim lâ, l-he-rêj(em)<sup>4</sup> šeh be-salôm.*

5. *wa-háylem Yûsef hâlem wa-hôber gáu-he, wa-ziyûd kénhe báqad-hem<sup>+</sup> 5 hek.*

6. *amôr hêhem: ,hemâm hâlem dôme<sup>6</sup>, d-hû hélemk!<sup>+</sup>*

7. *,yehâ<sup>+</sup> nhâ hezômen<sup>+</sup> mehâuzim<sup>+</sup> birék zâra, wa-hû hezemêt-i sorût we-ntesibût<sup>+</sup> wa-dûr hezém-i-kem ū-sejûd<sup>+</sup> l-hezemêt-î.<sup>+</sup>*

8. *amôrim hek gáu-h-eh: ,homk<sup>+</sup> timlêk<sup>+</sup> lèn mélek<sup>+</sup> au tsôlet<sup>+</sup> lèn teselî<sup>?</sup> wa-ziyûd âde(h) báqad-e-hem hek li-jirê de-halúm-he wa-li-jirê de-garûy-eh.*

9. *mjôren háylem kénhe hâlem gâher ū-qass-áyh<sup>7</sup> le-gáu-h. amôr: ,de-hû ber kénhe hélmek hâlem wa-galêqek heyûm wa-hârît wa-aḥad-ášar kibekîb sijûdim lâ.<sup>+</sup>*

10. *wa-herûj bih le-háyb-eh wa-gáu-he. wa-nhêq<sup>+</sup> 8 leh háyb-eh wa-amôr hek: ,hêšen deh hâlem dôme, d-hélmek? hô wa-hâm-ek wa-gáu-ke ninkâ<sup>9</sup> tuwûl-ke, nisjêd hûk ha-qâ.<sup>+</sup>*

11. *wa-ḥsédim-eh<sup>+</sup> gáu-he, walekên háyb-eh háyfet<sup>+</sup> émr-e(h)<sup>10</sup>.*

12. *w-siyûrim gáu-he yerâ'im hārāun le-háyb-e-hem hel<sup>+</sup> Šakîm.*

13. *amôr Israîl he-Yûsef: ,gáu-ke yerâ'im lâ be-Šakîm? inkâ, l-eháhzeb-ik tuwûl-i-hem!<sup>+</sup> amôr hek: ,mār-haba!<sup>+</sup>*

14. *wa-amôr hek: ,sîr, galêq salômet<sup>+</sup> de gáu-ke wa-salômet de-hārāun u-rdêd hînî habêr!<sup>+</sup> wa-hazab-éh men wôdî<sup>+</sup> Habrûn wa-nûkâ hel Šakîm.*

<sup>1</sup> Ms. *aġġib* Yûsef. <sup>2</sup> Ms. *heberé*. <sup>3</sup> Ms. *aġġibeh*. <sup>4</sup> So, nicht mit Ms. *thereġ*.

<sup>5</sup> M. *báqazhem*, doch vgl. zu 4 und 8. <sup>6</sup> So mit ô, nicht *dōme* (bloß Druckfehler). <sup>7</sup> Ms. ohne Akzent. <sup>8</sup> So nach dem Ms., M. *nhêš* (wohl = *nhêš* = *nhêš*). <sup>9</sup> So die eigentliche Betonung. <sup>10</sup> Wohl so zu lesen, Ms. *émre*.



3. Aber Israel liebte den Josef mehr als den Rest seiner Söhne, denn er (war) der Sohn seines Alters, und er machte ihm einen farbigen Rock.

4. Und wie seine Brüder sahen, daß er, ihr Vater, ihn mehr liebte als seine Brüder, da haßten sie ihn und waren es nicht imstande, zu reden mit ihm in Frieden.

5. Und es träumte Josef einen Traum und benachrichtigte seine Brüder, und es nahm noch zu ihr Haß für ihn.

6. Er sagte zu ihnen: ‚Höret diesen Traum, den ich geträumt habe!‘

7. ‚(Es war) als ob wir Garben banden auf dem Saatefelde, und meine Garbe stellte sich hin und richtete sich auf und es gingen herum eure Garben und warfen sich nieder vor meiner Garbe.‘

8. Es sagten zu ihm seine Brüder: ‚Wolltest du herrschen über uns oder über uns Macht ausüben?‘ Und es nahm noch zu ihr Haß für ihn wegen seiner Träume und wegen seiner Rede.

9. Hernach träumte er noch einen anderen Traum und erzählte ihn seinen Brüdern. Er sagte: ‚Ich habe schon noch einen Traum geträumt und gesehen, (daß) die Sonne und der Mond und elf Sterne sich niederwarfen vor mir.‘

10. Und er redete davon zu seinem Vater und seinen Brüdern. Und es schrie los gegen ihn sein Vater und sagte zu ihm: ‚Was für ein Traum ist denn dieser, den du geträumt hast? Ich und deine Mutter und deine Brüder, sollen wir kommen hin zu dir, (daß) wir uns dir niederwerfen zu Boden.‘

11. Und es beneideten ihn seine Brüder, aber sein Vater merkte sich seine Angelegenheit.

12. Und es gingen seine Brüder zu weiden die Schafe ihres Vaters bei Sichem.

13. Es sagte Israel zu Josef: ‚Weiden deine Brüder nicht in Sichem? Komm, daß ich dich zu ihnen hinsende!‘ Er sagte zu ihm: ‚Bitte!‘

14. Und er sagte zu ihm: ‚Geh, sieh (dich um) das Wohlbefinden deiner Brüder und das Wohlbefinden der Schafe (um) und bring mir Kunde zurück.‘ Und er sandte ihn aus dem Tale Hebron und er kam zu Sichem.



15. *u-ksi-éh gayj we-hé dill<sup>+</sup> birék qâ, u-šhaber-éh<sup>1</sup> gayj wa-amôr: ,hêsen tetôlib?*

16. *wa-amôr: ,d-aťáľbin<sup>+</sup> gáu-ye, hâbir-î<sup>+</sup> 2: hôn d-irâyim<sup>3</sup>?*

17. *amôr gayj: ,ber siyûrem men bûme, de-hû hémāk-hem<sup>4</sup> yâmerim<sup>+</sup> 5: „nehôm nesîr<sup>+</sup> he-Dūtân.“ ū-siûr Yûsef ser gáu-he ū-ksi-éhem be-Dūtân.*

18. *hîs galâqem-eh men rêhaq<sup>+</sup>, fenôwen men l-eqerôb lêhem, (i)htiyîlim<sup>+</sup> heh, l-ehâmotem-eh<sup>+</sup> 6.*

19. *wa-amôrim ha-ťad-id-ê-hem: ,he, dôme bâl he-lûm, (i)nkône<sup>+</sup>.*

20. *,wa-lazarôme heléyem, neltâġ-eh wa-neqaléb-eh birék bîr tayt wa-na'amêr: „wahš razú<sup>+</sup> tuwiyy-éh“ wa-naġalêq, hibó l-eqâm helúm-he.*

21. *wa-hîmā Ra'ubên wa-haľs-îh<sup>7</sup> men haydût-i-hem wa-amôr: ,neltâġ-eh lâ.*

22. *wa-amôr Ra'ubên hêhem: ,tiskêbim dûre lâ, qalébm-eh<sup>8</sup> birék bîr dîme be-berríyyet<sup>+</sup> w-ul timdûdim<sup>+</sup> tuwúl-he hayd! — te l-eháhaľs-eh<sup>+</sup> men haydût-i-hem wa-l-irdêd-eh l-hel hâyb-eh.*

23. *wa-hîs nûkā Yûsef l-hel gáu-he, hólām<sup>+</sup> men Yûsef deráat msébbehet dîme táyr-eh.*

24. *wa-séllim-eh ,wa-qalábem-eh birék bîr, wa-kên-es<sup>+</sup> halíyyet, birk-îs hamû lâ.*

25. *mġôren thulîlim itúim<sup>+</sup> ays, wa-rúfām ayént-i-hem wa-ġalôqom wa-déh, qáfilet<sup>9</sup> Ismaîlîn (i)nkôt min Jilâd wa-rikéb-i-hem<sup>10</sup> maĥamélten<sup>+</sup> katîrā wa-balsân wa-lâdan, de siyûrim l-ikafêdim bîsen he-Mêser.*

26. *wa-amôr Yahûda he-gáu-he: ,hêsen fáydit, de nhâ neltâġ ġâ-n wa-naĥfî<sup>+</sup> dére-h.*

<sup>1</sup> So zu betonen. <sup>2</sup> So mit einem *b* zu lesen. <sup>3</sup> So zu teilen. <sup>4</sup> Ms. *he-mākhem*. <sup>5</sup> Ms. *yā'merim*. <sup>6</sup> So die eigentliche Betonung. <sup>7</sup> So mit *g* zu lesen. <sup>8</sup> So mit *q* zu lesen. <sup>9</sup> So mit kurzem *á*. <sup>10</sup> So mit kurzem *é*.



15. Und es fand ihn ein Mann und er irrte herum auf der Erde, und es fragte ihn der Mann und sagte: ‚Was suchst du?‘

16. Und er sagte: ‚Ich suche meine Brüder, benachrichtige mich, wo weiden sie denn?‘

17. Es sagte der Mann: ‚Sie sind schon weggegangen von hier, denn ich habe sie sagen gehört: Wir wollen nach Dūtân gehen.‘ Und es ging Josef seinen Brüdern nach und fand sie in Dūtân.

18. Wie sie ihn sahen von ferne, bevor er ihnen nahe war, bereiteten sie sich eine List für ihn, damit sie ihn sterben lassen.

19. Und sie sagten zu einander: ‚Er, dieser Träumer, er wird kommen.‘

20. ‚Und jetzt wohlan, laßt uns ihn töten und laßt uns ihn in einen Brunnen legen und laßt uns sagen: Ein böses wildes Tier hat ihn gefressen — und laßt uns sehen, wie seine Träume werden sollen.‘

21. Und es hörte (es) Ruben und er rettete ihn aus ihren Händen und sagte: ‚Laßt uns ihn nicht töten!‘

22. Und es sagte Ruben zu ihnen: ‚Ihr sollet kein Blut vergießen, legt ihn in diesen Brunnen in der Wüste und ihr strecket nicht nach ihm die Hand aus!‘ — auf daß er ihn rette aus ihren Händen und daß er ihn zurückbringe hin zu seinem Vater.

23. Und wie Josef kam hin zu seinen Brüdern, zogen sie herunter von Josef den farbigen Rock, diesen, (der) auf ihm (war).

24. Und sie nahmen ihn und legten ihn in einen Brunnen, und er war leer, (es war) in ihm kein Wasser.

25. Hernach saßen sie da, um zu essen ein Mittagsbrot, und sie erhoben ihre Augen und sahen und siehe da, eine Karawane von Ismaeliten kam von Gilad her und ihre Kamele (waren) beladen mit Gummi und Balsam und Laudanum, indem sie gingen, um damit hinabzuziehen nach Ägypten.

26. Und es sagte Juda zu seinen Brüdern: ‚Was ist es für ein Nutzen, daß wir unseren Bruder töten und sein Blut verbergen sollen.‘



**27.** *.(i)nkâm, nešém-eh ha-Ismā'în wu-l tekûnen hayd-ût-i-yen leh, d-he gâ-n wa-tîwi-en. wa-hémām teh gáu-he.*

**28.** *wa-jirîwum gayûj Midyānîn, tijjêr, ū-shâhim<sup>+</sup> Yûsef wa-harbâm-eh min (ě) bîr wa-sênim Yûsef ha-Ismā'în ba-ašrîn min foddât wa-núkām bi-Yûsef he-Mêser.*

**29.** *wa-rîdd Ra'ubên hel bîr wa-Yûsef birék bîr lâ u-štôr<sup>+</sup> halûq-e-he.*

**30.** *môren ridd hel gáu-he, amôr: ,gajên šî lâ birék bîr wa-hû, l-hôn l-sîr?<sup>1</sup>*

**31.** *wa-đábeṭim derât d-Yûsef u-shûṭim tey min(ě) máz<sup>+</sup> wa-ğmôsim<sup>+</sup> derât birék dûre.*

**32.** *wa-ḥazâybim derât melâuwenet<sup>+</sup> wa-ḥadâyrîm-s<sup>+</sup> l-hel ḥâyb-e-hem wa-amôrim: ,kûsen dih, ḥaqêq<sup>+</sup> 1, derât d-heberî-k se au lâ.<sup>2</sup>*

**33.** *wa-ḥaqîq-âys<sup>2</sup> wa-amôr: ,derât d-heberî, wahš rezâu<sup>+</sup> tuwîy-éh ū-fétrîs<sup>+</sup> Yûsef.<sup>3</sup>*

**34.** *wa-štôr Ya'qûb halûq-e-he wu-ltebûb be-mah-fîf min sêf le-ḥaqâu-eh<sup>3</sup> wa-nḥâu<sup>+</sup> le-heberé-h hay-yôm mêkin.*

**35.** *wa-ássîm jémâ d-ḥabûn-he wa-jémâ d-ḥabânt-he, l-ihâ izem<sup>+</sup> 4 teh, wa-ḥazû min l-išâ'iz<sup>+</sup> 5 wa-amôr: ,hu akôfed l-hel heberî (d-e)nôḥî<sup>+</sup> l-hel háwîyet<sup>+</sup> 6. u-bkû leh ḥâyb-eh.*

**36.** *wa-hén Midjānîn, wa-sênim teh be-Mêser le-Potîfar, mḥasîyû d-Fir'áun, mquddem d-askêr.*

<sup>1</sup> Mit einem *q* zu lesen. <sup>2</sup> So zu betonen. <sup>3</sup> So zu betonen. <sup>4</sup> Ms. (M.) *lîšê'ázihem*. <sup>5</sup> Ms. (M.) *lî ša'zi*. <sup>6</sup> Nicht *háwîwîyet* (aber ein Beweis, daß das *á* kurz ist, gegen ar. *هاوية*).

27. ‚Kommt, laßt uns ihn verkaufen den Ismaeliten und nicht sind unsere Hände gegen ihn, denn er (ist) unser Bruder und unser Fleisch.‘ Und es hörten ihn seine Brüder.

28. Und es gingen vorbei midyanitische Männer, Kaufleute, vorüber und sie zogen Josef heraus und brachten ihn herauf aus dem Brunnen und verkauften Josef den Ismaeliten um 20 (Geldstücke) von Silber und brachten Josef nach Ägypten.

29. Und es kehrte zurück Ruben zum Brunnen und (es war) Josef nicht (mehr) im Brunnen und er zerfetzte seine Kleider.

30. Hernach kehrte er zurück zu seinen Brüdern, er sagte: ‚Der Knabe ist gar nicht im Brunnen und ich, wohin soll ich gehen?‘

31. Und sie packten den Rock Josefs und schlachteten ein Böcklein von den Ziegen und tauchten den Rock in das Blut.

32. Und sie sandten den bunten Rock und brachten ihn hin zu ihrem Vater und sagten: ‚Wir haben diesen gefunden, versichre dich der Wahrheit, (ob) es der Rock deines Sohnes (ist) oder nicht.‘

33. Und er versicherte sich der Wahrheit und sagte: ‚(Es ist) der Rock meines Sohnes, ein böses wildes Tier hat ihn gefressen und (ihn) zerrissen, den Josef.‘

34. Und es zerfetzte Jakob seine Kleider und er wickelte sich ein Gesichtstuch aus Haaren an seine Lenden und klagte um seinen Sohn viele Tage.

35. Und es erhoben sich alle seine Söhne und alle seine Töchter, um ihn zu trösten, und er wehrte sich dagegen, daß er sich trösten lasse, und sagte: ‚Ich gehe hinunter, hin zu meinem klagenden Sohne (klagend), hin zum Abgrund.‘ Und es weinte um ihn sein Vater.

36. Und was die Midyaniten betrifft, so verkauften sie ihn in Ägypten an Potifar, den Verschnittenen des Fir‘aun, den Obersten der Soldaten.





**Sitzungsberichte**  
der  
Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien.  
Philosophisch-Historische Klasse.  
176. Band, 2. Abhandlung.

---

**Bericht über eine Reise**  
zum  
**Studium der Volksepik**  
in Bosnien und Herzegowina im Jahre 1913.

Von  
**Prof. Dr. Matthias Murko.**

Vorgelegt in der Sitzung am 11. März 1914.

---

**Wien, 1915.**

In Kommission bei Alfred Hölder,  
k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler,  
Buchhändler der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.



Druck von Adolf Holzhausen,  
k. und k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.

Ich wollte heuer vor allem die östlichen Grenzen des Krajinatypus der moslimischen epischen Volkslieder bestimmen (vgl. den Bericht in den Sitzungsberichten der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-Historische Klasse, 173. Bd., Abhandlung 3, S. 13—15). Zu diesem Zwecke besuchte ich zuerst Bosn.-Novi, Bosn.-Kostajnica, Bosn.-Dubica, Orahovo, Bosn.-Gradiška, Derventa, Mišinci und Doboj; weiter in die Posavina und an die serbische Grenze zu gehen war nicht möglich, da unterdessen daselbst die Cholera ausgebrochen war. Ich hielt mich daher an die Täler der Bosna und hauptsächlich ihrer linken Zuflüsse. So besuchte ich Teslić, Blatnica, Jelah, Tešanj, Maglaj, Žepče, Visoko, Kiseljak, Gromiljak, Ostružnica, Fojnica, Kreševo und Kraljevska Sutjeska.

Längere Zeit hielt ich mich in Sarajevo auf, wo ich phonographische Aufnahmen für die umliegenden Gebiete machte. Da auch hier eine Reise nach dem Südosten nicht ratsam war, begab ich mich in die Herzegowina im heutigen Sinne, d. h. in den Kreis Mostar, wo ich außer der Hauptstadt noch Konjic, Jablanica, Blagaj, Buna und Hodbina; Žovnice, Knežpolje und Široki Brijeg; Nevesinje, Odžak (Sitz der Ljubovići), Rilje, Fojnica, Gacko, Pustopolje, Stepen, Plana, Bileća, Dobrićevo, Miruše, Mosko, Jasen, Trebinje, Lastva, Duži, Ravno, Ljubinja, Stolac, Pileta, Počitelj und Čapljina besuchte. Auf der Rückreise holte ich mir in Ragusa Informationen über den von der Herzegowina stark beeinflussten epischen Gesang der umliegenden Gebiete. Dank der Cholera kam ich daher schon im Jahre 1913 in das klassische Land des epischen Volksgesanges, in die Herzegowina, wo die ‚Heldenlieder‘ am meisten und in gleicher Weise



stark bei allen drei Konfessionen, den Moslims,<sup>1</sup> Orthodoxen (Serben) und Katholiken (Kroaten) fortleben. Phonographische Aufnahmen beschränkte ich auf Sarajevo, Mostar, Široki Brijeg und Nevesinje. Die ganze Reise dauerte genau zwei Monate (vom 5. August bis 5. Oktober).

Auch heuer danke ich allen Behörden und öffentlichen Organen, vor allem der Landesregierung, den Bezirks- und Gemeindeämtern, dem Landesmuseum in Sarajevo, den Direktionen und vielen Professoren der Lehrerbildungsanstalt in Sarajevo und des Obergymnasiums in Mostar, katholischen und orthodoxen Klöstern, Ordens- und Weltgeistlichen, Lehrern und anderen Personen, die meine Studien auf das eifrigste förderten und mir die Sammlung eines reichhaltigen Materiales ermöglichten. Mit lebhaftem Vergnügen denke ich auch an den Verkehr mit den vielen Sängern zurück, die mich mit ihrer Intelligenz oft in Staunen setzten. Die Befürchtungen mancher, daß meine Studien neue Steuern (noch für den Gesang!) oder andere Unannehmlichkeiten für sie zur Folge haben könnten, wurden bald zerstreut, besonders durch Fragen und Erzählungen, welche zeigten, daß ich mit dem Wesen des epischen Gesanges vertraut bin.

Die Verhältnisse brachten es mit sich, daß ich im Jahre 1913 außer der Volksepik der Moslims immer mehr auch die der Orthodoxen und Katholiken berücksichtigte, da ich Gegenden besuchte, wo zwei oder sogar alle drei Konfessionen nebeneinander leben, was das gegenseitige Vorsingen und Anhören der Lieder viel mehr ermöglicht, als man erwarten könnte. Besonders fällt es auf, daß moslimische Grundherren und selbst Paschas sich sehr häufig christliche Sänger kommen ließen oder sogar ständig hielten. Christliche Sänger üben ihre Kunst auch in moslimischen Kaffeehäusern aus und umgekehrt moslimische in christlichen Gasthäusern; häufig passen sich die Sänger dem Publikum in der Auswahl oder auch durch die Veränderung ihrer Lieder an, manchmal singen sie aber die Lieder einfach so, wie sie sie

<sup>1</sup> Offizielle und volkstümliche (*musliman*) Bezeichnung der Mohammedaner. Ich halte mich an die konfessionellen Unterschiede, die wesentlich sind, denn ethnisch ist die ganze Bevölkerung von Bosnien und Herzegowina einheitlich und spricht dieselbe serbokroatische Sprache.



„übernommen“ haben. Als ich zuerst in einem moslimischen Kaffeehaus in Ostružnica, in dem gerade ein Pferd beschlagen wurde, erfuhr, daß während der Ramasannächte daselbst ein katholischer Sänger singt, antwortete man mir auf mein Erstaunen: Uns ist das alles eins, wir leben in Eintracht, *onda bilo, sad se spominjalo* (einst war es, jetzt wird dessen gedacht). Auch hat man Achtung vor jedem „Heldentum“, sogar dem nach unseren Begriffen bedenklichen: *bio je junak, a gotovo* (er war ein Held, und fertig), erwiderte ein katholischer Sänger der Herzegowina, als wir seinem Helden keine Sympathie entgegenbrachten. Einem orthodoxen Sänger in Gacko „hüpft das Herz“, wenn er Kämpfe besingen hört, ohne Rücksicht auf die Religion, es muß nur ein Held sein (*bez razlike vjere samo da je junak*).

Für die epischen Lieder, die den Gegenstand meines Studiums bildeten, hörte ich die Bezeichnungen (*pjesme* = Lieder) *starinske junačke* (altertümliche Helden =), *od junaka* (von Helden), *od starih junaka, samo o junacima, starinske, stare, od starine, staračke*. Neben den Krajina-Liedern treten weiter nach Osten und Süden *ungjurske* (ungarländische), *budimske* (Ofner) stärker hervor. Die von großen historischen Ereignissen kündenden Lieder heißen *mulučke pjesme, mulučkinje*; *muluč* sind *cari* (Kaiser), daher auch *carske*, und *kralji* (Könige). Der Unterschied zwischen dem Krajina- und dem herzegowinischen Typus der Volkslieder ist namentlich den Sängern bekannt. Ebenso ist man sich in der Herzegowina bewußt, daß die meisten moslimischen Lieder aus der Lika und Krajina stammen. Für den Sänger ist auch in der Herzegowina die übliche Bezeichnung *pjevač* (ungemein häufig ist der Familienname *Pivač*, in der Posavina fast in jedem Dorf). Nach seinem Instrument *gusle*, an der montenegrinischen Grenze gewöhnlich *gusli*, wird er *guslač* genannt, *guslar* scheint nur literarisch zu sein (in Konjic bekam ich von einem Moslim zu hören, *guslar* sei nur eine Zigarette!). Häufig sind die Sänger auch Erzähler (*pripovjedač, on priča*)<sup>1</sup> ihrer Liederstoffe oder meist von Ge-

<sup>1</sup> Auch für *pričaju, kazuju* ist der üblichere Ausdruck *pjevaju* (Fojnica). Umgekehrt ist in Glasinac und auch in der Herzegowina *kazati* für den epischen Gesang bekannt.



schiechten in der Art von 1001 Nacht. Dem aus der Sammlung der Matica Hrvatska bekannten Ibro Topić wird nachgerühmt, daß er ein besserer Erzähler als Sänger war.

Im nördlichen Bosnien ist die Volksepik sehr im Rückgang: nach Bosn.-Novi kommt ungefähr seit 15 Jahren kein Sänger mehr in die Kaffeehäuser, nach Bosn.-Gradiška seit 7 bis 8, Doboj 2 bis 3, Derventa 3 bis 4 (das Betreten der Kaffeehäuser ist sogar verboten), nach Tešanj seit 4 bis 5 (in ‚bessere‘, in armselige noch); in Dubica war im Jahre 1912 noch einer. Ein solcher Liebhaber der Volksepik wie Huseinbeg Krupić in Mišinci bei Derventa hatte die letzten Sänger vor 4 bis 5 Jahren in seinem Hause.

Das für den Krajinatypus charakteristische Instrument, die *tambura*, *tamburica* mit zwei Metallsaiten wird auch zurückgedrängt und durch einsaitige *gusle* ersetzt, war aber früher in Gegenden wie *Tešanj* sehr gut bekannt, vor 60 Jahren noch in Kiseljak; in Pazarić bei Sarajevo (auf der Bahn nach Mostar) wurde sie aber noch heuer bei einem Krajinäsänger gehört.

Überhaupt werden auch die Sänger der *Krajina* im Bosnatal immer mehr von herzegowinischen verdrängt, weil diese näher sind und auch mit der Bahn leichter dahin kommen; auch Ansiedlungen von herzegowinischen Sängern sind nicht selten. Im Norden werden Krajinäsänger entschieden vorgezogen; den herzegowinischen wird nachgesagt, daß sie ‚lügen‘; von einem herzegowinischen Sänger hörte ich aber, daß ihm die der *Krajina* nicht gefallen, weil sie ohne Leben seien (*tako tiho radi, ne radi vruće*), während die herzegowinischen ‚schnell singen und nicht hinziehen‘ (*hitro, ne oležu*). Ähnlich drückte sich ein christlicher Sänger in Stolac aus: *u nas brzo ide, krajišnik razvlači*. Manche herzegowinische Sänger blicken auf einen *bošnjačina* von oben herab, nennen die Krajinäsänger *bundevaši* (Kürbisköpfe) und meinen, daß die Herzegowiner und ihre Lieder wegen der verschiedenen Natur des Landes besser sein müssen: *mi jedriji, u kamenju smo se mi rodili, jedriji i damarliji nego oni koji se u glini rodio*. Immerhin können



selbst solche Sänger gerecht sein und fügen hinzu, daß jedem das Seinige am liebsten sei.

Die zweisaitige epische tambura ist neben einsaitigen gusle auch bei Christen bekannt, so bei orthodoxen um Dubica und Derventa, bei katholischen um Derventa, Banja Luka (speziell in Ivanjsko) und Jajce (Dobratići), bei den katholischen Bauern um Maglaj dient sie aber nur noch zur Begleitung der Liebeslieder. Auffallend stark ist der epische Volksgesang noch in den katholischen Enklaven des Bosnagebietes erhalten, speziell im Bezirke Derventa (namentlich in dem Dorfe Pećnik), in Sivša bei Doboj, um Žepče und in der Umgebung der bekannten Klöster Fojnica (namentlich in der Gemeinde Brestovsko), Kreševo und Kralj. Sutjeska. Merkwürdigerweise ist diese schöne Volksepik sogar den einheimischen und volkstümlichen Franziskanern wenig bekannt (man kann sogar schon hören: *fratri ne trpe*), verdient aber unbedingt noch studiert und wenigstens teilweise gesammelt und herausgegeben<sup>1</sup> zu werden, namentlich in den Gegenden, in welchen die Kenntnis des Lesens noch wenig oder gar nicht verbreitet ist, denn sonst werden auch in Bosnien epische Lieder schon stark aus Kačić und Jukić vorgetragen. Ich hoffe, daß in dieser Hinsicht meine Anregungen namentlich bei einigen Weltgeistlichen nicht ohne Folgen bleiben werden. Der starke Verkehr mit Slawonien drängt aber auch hier das epische Volkslied zurück und importiert die dortige Lyrik; ‚bis Österreich gekommen ist‘, hat man überall ‚die alten Heldenlieder‘ gesungen; heute ist der Gesang um so mehr erhalten, je weiter man gegen Sarajevo kommt.

Der Gesamteindruck in Bosnien ist überhaupt der, daß die Volksepik in vielen Gegenden noch stark fortlebt, aber man erfährt das erst durch allmähliches Ausfragen, nament-

<sup>1</sup> Vor allem müßte die in Guča Gora aufbewahrte Sammlung des verdienstvollen Franziskaners M. Šunjić zugänglich gemacht werden, da der II. Band der Sammlung von Martić und Jukić unwiederbringlich verloren zu sein scheint. Die kroatische Intelligenz hätte in bezug auf das Volkslied viele Sünden gutzumachen.



lich in größeren Gesellschaften (z. B. in den Čitaonica), wo Fragen und Antworten immer neue zur Folge haben.

Während der epische Volksgesang in Bosnien in allen Kreisen zurückgeht und schon als inferior gilt, ist er noch in voller Blüte in der Herzegowina, allen Wandlungen zum Trotz. Hier leben noch viele hervorragende moslimische Berufssänger, die weit und breit herumwandern, außerdem gibt es aber bei allen drei Konfessionen in jedem Dorfe mehr oder weniger gute epische Sänger (öfters hörte ich 3 bis 4), ein wenig Gusle spielen und singen können aber die meisten herzegowinischen Bauern und mancher, dem diese Gaben nicht gegeben sind, würde gern dafür den besten Ochsen opfern. Die übliche Behauptung, daß einsaitige Gusle fast in jedem Hause einen Ehrenplatz einnehmen, ist allerdings nicht richtig, namentlich bezüglich des Narentatales nicht; häufig werden sie auch nur noch als Symbol gehütet, aber nicht mehr gebraucht.<sup>1</sup> Fast regelmäßig sind noch Gusle in Gasthäusern zu finden, wo sie den Gästen zur Verfügung stehen. Sonst erwähne ich bezüglich der Verbreitung des epischen Volksgesanges in der Herzegowina nur einige charakteristische Beispiele. Im katholischen Kloster Široki Brijeg (nördlich von Mostar) veranstaltete mir der Direktor des dortigen Franziskaner-Gymnasiums, Fra Didak Buntić, einen wahren Sängerkrieg, bei dem an einem Sonntagsnachmittag im Parlatorium 7 Sänger zu Worte kamen, 3 aber noch in der Nacht, darunter 2 neue; es wären jedoch statt dieser 9 mindestens 20 gekommen, wenn der Tag nicht mit einem heftigen Gewitterregen begonnen hätte. In manchen benachbarten Gebieten, wie in der Bekija, ‚singt alles‘, in Posušje gibt es in der Tat Gusle in jedem Hause. In Nevesinje schaffte mir das einen Tag vorher verständigte Bezirksamt

<sup>1</sup> Charakteristisch ist folgender Sachverhalt: Herr Tomo Bratić, orthodoxer Pfarrer in Blagaj bei Mostar, berichtete mir, daß daselbst von 150 Häusern nur noch 5 bis 6 dieses Heiligtum aufweisen. Dann interessierte er sich mehr für die Sache und [schrieb mir unter anderem, er habe sich überzeugt, daß jedes serbische Haus Gusle besitzt, aber es gibt immer weniger Guslaren und diese sind durchwegs schlechte Sänger, so daß Gusle selten gespielt werden (*pa se rijetko gusla*).



soviel orthodoxe und moslimische Sänger aus der nächsten Umgebung herbei, daß sie in der Schule mehrere Bankreihen besetzten und ich vor der mir bevorstehenden Arbeit nahezu Angst bekam. Besonders lehrreich ist auch folgender Fall: In Trebinje versicherte mir in einem Gasthause ein moslimischer Aga, in der benachbarten Šuma gäbe es keine epischen Lieder, sondern nur Schafläuse (*krpuše*), dort sei auch nie jemand gefallen, und ein städtischer Serbe stimmte ihm im allgemeinen zu. Wie erstaunt war ich, als mir nach einigen Tagen im serbisch-orthodoxen Kloster Duži von einem Sänger, dem Iguman und einem Mönche nicht weniger als 26 aus ihrer 300 Häuser und 1800 Seelen zählenden Pfarre namentlich aufgezählt wurden, mit der Versicherung, daß es ihrer noch ebenso viel gäbe. Der meisten und besten moslimischen und orthodoxen Sänger rühmt sich aber Gacko. Wie sehr hier der epische Gesang der Bevölkerung in Fleisch und Blut übergegangen ist, zeigt die Tatsache, daß vor Jahren ein zu 18 Jahren Kerker verurteilter Moslim aus Gacko beim Eisenbahntransport durch zwei Gendarmen herrlich sang, was selbst einem seiner Glaubensgenossen in Jablanica unglaublich vorkam. An der ganzen montenegrinischen Grenze hatte der epische Volksgesang noch in der neuesten Zeit eine ganz aktuelle Bedeutung, denn hier gab es Begs und Woiwoden und hier brachten noch die letzten Kämpfe zwischen Türken und Christen viele neue Lieder hervor. Es muß aber gleich vorausgeschickt werden, daß die Volksepik der ganzen Herzegowina auch eine große Enttäuschung bringt: die meisten der heute gesungenen epischen Lieder stammen bei den Christen aus Büchern, bei den Orthodoxen meist aus jüngeren und allerjüngsten (sogar schon über den russisch-japanischen Krieg und natürlich auch den Balkankrieg), bei den Katholiken aber aus Kačić, Jukić und anderen. Doch ist auch in der Herzegowina der epische Volksgesang schon stark zurückgegangen, namentlich in den Städten bei den Moslims. So hat er in Trebinje schon seit 20 Jahren aufgehört; früher kamen Sän-



ger aus Gacko, es gab aber auch einheimische. In Bileća lebt noch ein Sänger, der sich keines besonderen Anschens erfreut, in Stolac fand sich ein Müller, behauptet wurde aber, es gäbe überhaupt keinen. Häufig hört man auch in christlichen Kreisen, daß Sänger nur noch in den Dörfern vorkommen. Überrascht wurde ich von dem starken Fortleben der Volksepik in einem so stark aufblühenden Industrie- und Handelsplatz wie Čapljina, meiner letzten Reise-station, wo in einem Gasthaus nach Sängern aller Konfessionen auch der katholische Wirt zu den Gusle griff und sich wirklich hören lassen konnte.

Eine merkwürdige Ausbreitung hat die bosnische Volksepik gefunden. Die moslimischen Lieder wurden von Emigranten nicht bloß in die ehemaligen und jetzigen Gebiete der europäischen Türkei getragen, sondern auch nach Konstantinopel und Kleinasien. In Konstantinopel und Brussa behielten reiche Begs neben ihren bosnischen Sitten und Kleidern auch die heimatlichen Lieder beider Typen, ebenso die Volksmassen in solchen Ansiedlungen wie Adapazar im Kreis Ismit (tambura und gusle) und in Inegjor (12 Stunden von Brussa entfernt), wo nur Auswanderer aus der Krajina 800 Häuser bevölkern. Auch die christlichen Auswanderer in Amerika singen ihre epischen Lieder noch häufig, allerdings bei verschlossenen Türen, weil sonst die Amerikaner darüber lachen würden; im Notfalle können hier Gusle sogar aus einer Petroleumkanne hergestellt werden.

Vom S t a n d der Sänger braucht man nicht mehr viel zu sagen, denn sie können sich aus allen Berufen rekrutieren; unter anderen finden wir unter ihnen auch Gendarmen, Polizisten, Straßenmeister, Wald-, Feld- und Weingartenhüter. Berühmt war in Derventa ein vor 30 Jahren gestorbener Hodža Rešo aus Kozarac, der Frauen und Pferde im Lied am schönsten ausschmücken konnte. Die meisten Sänger sind allerdings Landarbeiter oder waren es ursprünglich. Besonders zahlreich sind aber die Hirten, die ja ‚auf den Almen nichts anderes zu tun haben, als das Vieh zu hüten, zu beten und zu den Gusle zu singen‘. Allerdings kann man im Sommer solche Sänger nicht leicht zu Gesichte bekommen, denn



z. B. die ganze moslimische Bevölkerung des Podvelež (südlich von Mostar) befindet sich auf den Almen (*planine*) des Prenj, der Bjelašnica, Treskavica, Visočica usw. Diese Leute singen auch zu Hause, wenn sie von der Arbeit kommen, Heldenlieder. Besondere Beachtung verdienen Fuhrleute, die aus Bosnien auf der Mostarer-Straße bis nach Metković kamen und so die herzegowinischen und dalmatinischen Lieder verbreiten konnten. Es sind aber auch schon ganz moderne Berufe unter den Sängern vertreten: einer ist Heizer der elektrischen Zentrale in Sarajevo, einen der besten daselbst fand aber ein großer Verehrer des Volksliedes zu seinem Entsetzen im Winter des Jahres 1912 als Kohlenträger. Der epische Gesang hat aber noch ausübende Liebhaber sogar in den höchsten Ständen. So veranstalten selbst in Bosnien Begs noch förmliche Wettkämpfe als Liedersänger im Freundeskreis, in Mostar ist aber der serbisch-orthodoxe Metropolit, ein Sohn des Woiwoden Bogdan Zimonjić, ein vorzüglicher Guslespieler und würde auch das Phonogrammarchiv der Akademie bereichern haben, wenn er nicht gegen seine Stimme Bedenken gehabt hätte.

Sehr stark sind unter den moslimischen Berufssängern Zigeuner vertreten; von den 4 bis 5 Sängern, die im Ramasan noch in den moslimischen Volkskaffeehäusern von Sarajevo singen, gibt es 3, die wenigstens ihrer Herkunft nach Zigeuner sind. Sehr selten trifft man Blinde oder Krüppel; als Bettler kommen sie meist nur aus Kroatien oder Dalmatien in die nächsten Grenzorte.

Daß sich vornehme und reiche Begs ständige Sänger hielten und noch halten, kann ich mehrfach bezeugen. Bloß für Dedaga ČengiĆ wurden mir von einem Gewährsmann allein 6 aufgezählt, von denen ich einen noch persönlich kennen lernte, außerdem den Sohn eines nichtgenannten. Seinen Sänger hatte auch Husein Gradašćević, ‚der bosnische Drache‘ (*zmaĳ od Bosne*), der Führer des Aufstandes der bosnischen Feudalen gegen die Reformen des Sultans Mahmud II. Ein Beg aus Bijeljina ist noch im Jahre 1913 mit seinem Sänger in das steirische Bad Rohitsch-Sauerbrunn gereist und wurde ‚gewiß auch dort‘ mit epischen Liedern unterhalten. Meist waren solche Sänger bessere Diener



(*momci, subaše, kavazi*), Stallknechte (*seizi*) und Krieger, namentlich Anführer (*buljubaše*) oder Fahnenträger (*barjaktari*), darunter auch andersgläubige. So hatten z. B. die Gavran-Kapetanovići in Počitelj, die mit den Rizvanbegovići in Stolac im beständigen Kampfe lagen, solche Katholiken, von denen Bariša Božić aus Brotnjo ‚ein gefürchteter Held‘ (*strašan junak*) war.

Ganz neu war es mir, daß auch moslimische F r a u e n oft Heldenlieder rezitieren (*kazivaju, pričaju*), um ihre Söhne im kriegerischen Geist zu erziehen oder um sie zu Hause zu halten, damit sie nicht andere Vergnügungen suchen. Christlichen Frauen wird epischer Gesang nicht häufig nachgerühmt. Von einer bereits verstorbenen Katholikin hörte ich in Široki Brijeg, daß sie über 100 Lieder kannte, die sie namentlich als Hirtin sang, doch war sie auch eine vortreffliche Weberin, Spinnerin, Schneiderin, Kopfrechnerin, überhaupt eine Art ‚Philosoph‘. Von einer orthodoxen Sängerin, Jovana Trifković in Slivnica, hörte ich im Kloster Duži, daß sie ‚gut‘ zu den Gusle singt; sie verrichtet aber auch Männerarbeiten, raucht den Čibuk und spricht sich selbst als Mann an. Wie man sieht, werden Sängerinnen epischer Lieder als eine Ausnahme empfunden und sind auch selten; am meisten hörte ich von solchen Christinnen in Konjic.

Was das A l t e r der Sänger anbelangt, so hörte ich von einem Katholiken in Sivša, der 104 Jahre zählt, nach Kiseljak kommt aber schon ein moslimisches ‚Kind‘ (*dijete*) von 15 Jahren aus Dobraljevo bei Podlugovi. Das Alter, in dem die Sänger ihre Lieder ‚aufzunehmen‘ beginnen, wurde im Jahre 1913 sogar auf 8 Jahre herabgedrückt; ja manche beginnen Gusle zu spielen oder zu singen noch auf den Knien des Vaters oder eines anderen Verwandten, früher waren Guslespiel und Gesang überhaupt ‚wie eine Schule‘ (*bilo kao škola primiti za gusle*, in Lastva von einem Moslim), ein Orthodoxer aus Donji Poplat bei Stolac meinte aber, daß er mit 8 Jahren die Gusle sich besser gemerkt habe (*upamtio*) als das Vaterunser. In Konjic saßen neben einem moslimischen Sänger im Kaffeehaus ein 9- und ein 12 jähriger Sohn, von denen der erste schon alle Lieder kennen soll. Das gewöhnliche Alter waren aber auch im Jahre 1913 10 bis 12, auch bis



15 Jahre, überhaupt die goldene Jugendzeit, ‚als man nichts gedacht hat‘. Manche begrenzten die Aufnahmefähigkeit mit 24 und 25 Jahren. Mit 15, 18 und 20 Jahren begannen schon die meisten Sänger öffentlich zu singen, gaben es aber manchmal auch bald auf, wenn sie sich Sorgen mit der Heirat (*palo slime na time* = es fiel der Dachfirst auf den Schädel) und Übernahme der Wirtschaft auf den Hals luden. Ein einmaliges Anhören genügte in der Jugend zur Aufnahme jedes Liedes, jetzt würde aber ein 60 jähriger Sänger sie auch durch fünfmaliges Hören nicht aufnehmen, manche würden überhaupt kein Lied mehr hersagen können, anderen würde es aber wieder einfallen,<sup>1</sup> wenn sie anfangen möchten (*kad bi počeo pjevati, palo bi na um*), der 68 jährige Janko Ceramić in Gacko würde aber gar noch jedes Lied, wenn er es am Abend hört, am nächsten Tage wiederholen können. Einer hätte Lieder ‚auch schlafend aufgenommen‘. Alle erzählen von einem unwiderstehlichen Drang (*volja, merak, srce zaiskalo, krv mi steže za pjesmom*), sich die Lieder ‚einzu-bohren‘. Einer konnte nicht einschlafen, bis sich ihm das Lied nicht im Gehirn festsetzte (*dok ne spane ono u mozak*). Ein aus Bjelemić gebürtiger Sänger stahl seinem Vater sogar einen Widder, um damit den berühmtesten herzegowinischen Sänger jener Zeit ‚Isak‘,<sup>2</sup> der während eines Monats täglich zu ihm auf die Weide kam, zu belohnen. Seinem Vater erklärte er, ein Wolf hätte den Widder gefressen, aber die Wahrheit kam ans Licht und er wurde geschlagen (*bio sam bjen*).

Die mündliche Überlieferung kommt auch bei den Moslims nicht mehr ausschließlich vor. Es gibt auch unter ihnen schon des Lesens kundige Sänger oder solche, welche sich vorlesen lassen. Namentlich häufig lernen aber christliche Sänger ihre Lieder aus Büchern, ja bei den jüngeren in der Herzegowina, die des

<sup>1</sup> Besonders interessant ist Jure Jurić aus Gromiljak, der sich als Flüchtling 10 Jahre in Slavonien aufhielt und seine Liederkenntnisse verheimlichte; 2 Jahre vor der Okkupation kehrte er zurück und begann wieder zu singen.

<sup>2</sup> Er hieß Ahmed Šemić, war gebürtig aus Rotimlja, Bez. Stolac, und so angesehen, daß vor ihm niemand singen durfte. Es ist jener Sänger, von dem Fr. S. Krauss das Lied Smailagić Meho veröffentlicht hat (Dubrovnik 1886).



Lesens kundig sind, ist das heute schon geradezu Regel. Das Auffällige dabei ist, daß der epische Gesang trotzdem fortlebt. Häufig sind Sänger, die ihre Lieder aus der mündlichen Tradition und aus Büchern geschöpft haben, es gibt aber auch solche, welche ein Lied nicht ‚erlernen‘ können, wenn es ihnen vorgelesen wird. Alle sind darin einig, daß ein Lied durch Anhören viel leichter zu erlernen sei als beim Vorlesen und durch Lesen (einer meinte: siebenmal). Manche sagen, sie können nicht unterscheiden, welches Lied sie gehört und welches sie gelesen haben. Immer wieder stößt man auf Nachrichten, daß auch moslimische Sänger schon in früheren Zeiten Liederbücher hatten. So sang vor 40 Jahren in Jablanica ein Redifsoldat aus der Krajina aus einem in türkischer Schrift geschriebenen und auch mit Noten (*tufula*) versehenen Buch.

Auch im Jahre 1913 konnten mir die moslimischen Sänger ihre meist nicht zahlreichen Lehrer aufzählen, wenn es nicht gerade wandernde Sänger waren, um deren Namen man gewöhnlich gar nicht fragt. Bei den Christen ist dagegen das selten der Fall, denn sie lernen ‚überall‘, wo gesungen wird; häufig befanden sich auch bei ihnen die Lehrer zu Hause oder in der Verwandtschaft. In dem katholischen Hause des Božo Bubalo, der seit 33 Jahren, also fast seit der Okkupation, das Oberhaupt (*glavar*) von Mokro im Bezirk Mostar ist, singen außer dem Vater alle drei Söhne. Interessant ist es, daß Sänger oft mehrere Stunden (in Pećnik im Bezirk Derventa 3 bis 5) weit wandern, um einen berühmten Genossen zu hören, und dabei nicht bloß vergleichen, ob er ‚besser‘ sei, sondern häufig auch ‚gute‘ Lieder von ihm annehmen. Da moslimische Sänger beider Typen in ganz Bosnien und Herzegowina herumwandern, so verbreiten sie auf diese Weise auch ihre Lieder außerhalb ihrer Heimat. Rizvan Kadrović in Sarajevo, gebürtig aus Trebinje, wurde z. B. in der Krajina von den Sängern der Matica Hrvatska Ibro Topić, Meho Kolaković und Salko Vojniković herumgeführt und erlernte von ihnen ungefähr 30 Lieder, sie aber auch mehrere von ihm, da sie sich gegenseitig vorsangen. Dagegen lernte der ebenfalls in Sarajevo weilende Sänger Ahmed Imamović aus Bjelema, Bezirk Kon-



jic, der in der Krajina zu tun hatte, nichts von Meho Kolaković und Bećir Islamović, denn ihre Lieder gefielen ihm nicht (*nisu mi ,se spale'*). Einen interessanten Beitrag zur Erklärung der Liederwanderungen erfuhr ich von dem Katholiken Jure Jurić aus Gromiljak, Bezirk Fojnica: er hat die meisten Lieder von Miše Bilić, einem Dalmatiner, der in türkischer Zeit als Führer von 25 Arbeitern, welche moslimischen Grundherren den Boden urbar machten, nach Bosnien kam. Wichtig ist auch die Tatsache, daß früher viele katholische Pfarren der Herzegowina von Kreševo (so kam in dieses Kloster auch der Herzegowiner Fra Grga Martić) in Bosnien administriert wurden.

Den vornehmen Moslims sangen die Sänger früher nur in ihren Häusern (*na konaku*), in dem Empfangszimmer (*ahar* in Bosnien bis Gradiška und in der Herzegowina, weiter im Osten und auch in Sarajevo ist *ahar* = Stall) oder einem Haus für Gäste. Die Volkskaffeehäuser, in denen man sie heute meist zu hören bekommt, sind gar nicht alt, namentlich in der Herzegowina, wo sie hie und da erst 10—15 Jahre zählen sollen. Ein Beg wäre gar nicht in ein gewöhnliches Kaffeehaus (in manchen Orten gab es eine *,begovska kavana'*) gegangen, aber auch ein Sänger nicht, der etwas auf sich hält. Huseinbeg Krupić in Mišinci bei Derventa, sozusagen ein Mäzen der Volksepik, erklärte mir, daß er nur mit solchen Sängern zu tun hatte, die um keinen Preis in einem Kaffeehaus gesungen hätten, auch nicht um 100 Dukaten. In der Herzegowina hatte die Volksepik früher eine demokratische Pflegestätte in den Rasierstuben (*berbernica, brijačnica*) und man kann sie in Mostar noch heute in solchen Lokalen studieren. Neu war mir auch, daß in der Herzegowina, wo an den alten Sitten besonders streng festgehalten wird, der Sänger für die Frauen unter dem Fenster (*pod pendžerom*) singt, während die Frauen oben im Zimmer auf dem *minder* zuhören. Nur ein verwandter Sänger, vor dem sie sich nicht zu verhüllen brauchen, kann sie direkt unterhalten.

Die Christen rufen Sänger bei festlichen Anlässen ebenfalls ins Haus, in den langen Winternächten (in den Gebirgsgegenden der Herzegowina dauert der Winter 6 Monate!) versammelt sich aber auch bei den bäuerlichen Mos-



lims jung und alt in den besserstehenden Häusern zu einem *sijelo* oder *silo* (Sitzung) und *prelo* (Spinnstube), wo die lokalen Sänger meist nur ihre älteren Nachbarn (die Jugend spielt lieber und singt schon andere Lieder) unterhalten und sich geradezu in Wettkämpfe miteinander einlassen. Die Rolle der moslimischen Volkskaffees spielen bei den Christen die Gasthäuser (*mehana*), namentlich an Sonn- und Feiertagen, für größere Mengen sind aber die Versammlungen (*zborovi*)<sup>1</sup> vor den Kirchen und Markttage (nur in Bosnien, in der Herzegowina gibt es keinen *dernek*). Übrigens trifft man Christen auch in moslimischen Kaffeehäusern, gemeinsam sind aber allen Konfessionen die Einkehrhäuser (*han*). Beachtenswert ist es, daß der Gesang zu den Gusle sonst gewöhnlich nur in der Nacht ertönt; auf den Almen spielen die Hirten bei Tag auf Flöten und Dudelsäcken, die Gusle und die Epik kommen erst am Abend in den Hütten zur Geltung; einem Ziegenhirten sei es auch leicht, in der Nacht zu singen, weil er bei Tage nichts zu tun habe und schlafen könne. Doch erzählte mir ein Sänger, daß er auch bei den Schafen zu den Gusle oder mit bloßer Stimme (*na avaz*) sang. Sehr üblich sind Sängerwettkämpfe (*nadpjevavaju se*) unter den Hirten. In der Nacht singen auch Fuhrleute und Wanderer in der Herzegowina stundenlang (z. B. den ganzen Weg von Gacko bis Fojnica, 3—4 Stunden zu Pferde), um sich die Zeit zu vertreiben (*iz dosade*, gehört für den Bezirk Ljubinje).

Was die Zeit des epischen Gesanges anbelangt, so kommen bei den Moslims zum Ramasan und dem Bajram noch solche festliche Anlässe dazu, wie die Beschneidung (*sunećenje*) oder Volljährigkeitserklärung eines Sohnes sowie verschiedene Unterhaltungen. Gelegenheit zum epischen Gesang geben aber auch Arbeiten, wie das Sortieren der Pflaumen (*rešetaju šljive*), das Brennen des Branntweins, Dreschen, Einbringen des Kukuruz, die Weinlese und jede freiwillige Arbeit auf Bitten (*moba*). Das gleiche gilt für die Christen, für die ich mir noch besonders die Mahd und

<sup>1</sup> Nicht überall, z. B. im katholischen Ravno in der Herzegowina wird nur zu Hause gesungen.



Ernte angemerkt habe. Bei den Christen werden Sänger an den großen Festtagen, zu Weihnachten speziell am ersten Tage, zu Taufen, zur Feier des Hauspatrons (*krsna slava*, *krsno ime*, unter dem letzteren Namen auch bei den Katholiken der Herzegowina ganz üblich), zu Hochzeiten und anderen Gastmählern eingeladen. Bei den Orthodoxen ist noch das Fest des hl. Sava zu nennen. Ebenso können öffentliche Unterhaltungen in der Herzegowina in kleineren Orten nicht ohne epischen Sänger, den man sich aber oft schon aus anderen Gegenden verschreibt, abgehalten werden. Ja sogar bei Schulfesten treten schon Schüler mit epischen Liedern auf. Solche Salonsänger (dieser von mir gebrauchte Ausdruck gefiel ungemein einem Kaufmann in der oberen Herzegowina) dürfen jedoch auf Unterhaltungen die Geduld des Publikums gewöhnlich nicht mehr lange (höchstens eine Viertelstunde) in Anspruch nehmen, in größeren Orten (in Mostar schon vor Jahren) ist aber der Guslar überhaupt aus den Programmen verschwunden.

Daß der epische Gesang bei Hochzeiten aller drei Konfessionen eine große Rolle spielt (das ist unsere Musik), wird begreiflich, wenn man an die früher häufigen Fälle des Brautraubes denkt, an den ja auch die Ausrüstung und das Treiben der Hochzeitsgäste noch stark erinnern. Auch ersetzen die epischen Gesänge auf dem Lande bei den viele Tage dauernden Hochzeiten, wobei die Gäste, wenigstens früher, ganze Nächte nicht schlafen durften, geradezu die Musik und beide Hochzeitsparteien<sup>1</sup> sind bemüht, die besten Sänger zu haben, und stolz darauf, wenn der ihrige durch Schönheit des Gesanges und Spieles oder durch längere Ausdauer im Singen als Sieger hervorgeht; in manchen Gegenden geht das weitere Kommando auf den *starješina* (= Älteste) der siegenden Partei über. Eine besondere Schande ist es, wenn im Hause der Braut ein anderer Sänger den Sieg davonträgt. Daher erzählen auch die Sänger mit Stolz, wie oft sie Hochzeitsgäste angeführt haben, z. B. der bereits erwähnte Katholik Božo Bubalo 55 mal, der orthodoxe 90 jäh-

<sup>1</sup> In Gacko hörte ich, daß es auf Hochzeiten nur einen Sänger gebe.



rige Rade Mišelić in Miruše bei Bileća, der Vuk Vrčević seit 1860 Materialien lieferte und sich noch heute mit Recht ärgert, daß er seiner nirgends gedacht hat, 40 mal (*40 djevojaka doveo*). Der Orthodoxe Janko Ceramić aus Gacko begleitete aber einmal durch 34 Tage moslimische Hochzeitsgäste, als sich Bećirbeg, Muhamedbeg und Ibrahimbeg Ljubušak gleichzeitig ihre Bräute aus Bihać, Livno und Nevesinje holten.

Obwohl die moslimischen epischen Lieder im allgemeinen kürzer sind und schneller gesungen werden als in der Krajina, können sie doch auch 3—5 Stunden, ja eine Nacht in Anspruch nehmen. Dem besten Sänger von Mostar, Ibro Džinović, genannt Homama, der viel in ganz Bosnien und Herzegowina herumreist, wird aber nachgesagt, daß er ein Lied auch auf drei Tage ausdehnen könne (*može goniti pjesmu tri dana*). Obgleich sich die Christen über die Länge der moslimischen Lieder wundern und die ihrigen gewöhnlich auf eine Stunde begrenzen, so gibt es doch auch bei ihnen mehrstündige; z. B. würde Risto Bijelić in Ljubinja noch heute ein Lied vier Stunden hinausziehen (*gonio*), über die Schlacht in Duga bei Nikšić soll es aber ein Lied geben, das man in sechs Stunden nicht singen könnte. Ununterbrochen können die Sänger bis zu einer Stunde singen, der 50 jährige Stevo Balčetić aus Ljubova bei Duži, der mir 24 zehnsilbige Verse in einer Minute sang, brachte es aber noch vor zwei Jahren auf einer Hochzeit zu einer Leistung von anderthalb Stunden, wodurch er als Sieger hervorging. Für solche Abschnitte hörte ich neben dem bereits bekannten Ausdruck *naoštraj* (*istjerao naoštraj*) noch folgende: *dušak*<sup>1</sup> (in dieser Bedeutung im Agramer akademischen Rječnik nicht erwähnt), einmal *odušak*, *prigon* (Maglaj), *komad*. Manche Sänger gaben noch *odmorak*, *počinak* und *počivalište* (auch das Verbum *počinuti*) an, was aber eigentlich Bezeichnungen für die Pausen sind. In Ljubinja braucht ein Sänger, der 16 Verse in der Minute singt, für ein Lied von Ivo Senjanin zwei Stunden in vier Abschnitten (*4 duška*).

<sup>1</sup> Nicht *dušek* wie ein Präparandist seinem Prof. Jos. Milaković berichtete.



Als höchste Liederzahl notierte ich mir bei den Moslims<sup>1</sup> 70—80, in Tešanj wußte man aber noch von Salko Vojniković, daß er über 100 Lieder kannte; die Zahl 70 nannte mir auch der 74—75 jährige Huseinbeg Krupić; Rizvan Kadrović, der erst bei der Gendarmerie schreiben gelernt hat, konnte mir sogar sein Repertoire der epischen Lieder, 82 an der Zahl, übergeben. Mehr als 300 soll der berühmteste Sänger der Herzegowina, Isak, gehabt haben. Für die Katholiken ist es bezeichnend, daß es Männer gab und gibt, welche den ganzen Kačić auswendig kennen (also gegen 140 Lieder) und noch viele andere Lieder im Gedächtnis haben. Über das Gedächtnis der Sänger von Pećnik im Bezirk Derventa konnte ihr Pfarrer<sup>2</sup> nicht genug staunen. Jure Jurić aus Gromiljak sang einem Pascha in Banja-Luka durch drei Monate vom Abend bis Mitternacht, wobei er sich jedenfalls nicht viel wiederholen durfte. Für die Orthodoxen führe ich als Beispiel an Gajo Glogovac aus Gacko, der als Zimmermann in Mostar durch drei Monate jeden Abend ein anderes Lied sang und behauptete, für das ganze Jahr versorgt zu sein.

Über die Belohnung der Sänger in Bosnien ist wenig Neues zu sagen. Die großen Geschenke der reichen moslimischen Grundherren, die sich die Sänger häufig rufen oder empfehlen ließen, in Dukaten, Pferden, Ochsen, Kühen, Getreidelasten und Kleidern gehören schon der Vergangenheit an. Diese Gaben waren freiwillig; ein Beg betonte mir ausdrücklich, daß es einen Vertrag in solchen Dingen nicht gab, auch wenn der Sänger bestellt wurde. Im allgemeinen lebten aber die Sänger auch damals nicht in den glänzendsten Verhältnissen. Was für Liebhaber des Gesanges es aber auch noch heute unter der moslimischen Intelligenz geben kann, beweist die Tatsache, daß sich ein in Križevci (Kroatien) herangezogener Lehrer der landwirtschaftlichen Station Ilidža-Butmir noch im Jahre 1913 einen Sänger aus Orašac

---

<sup>1</sup> Ein bekannter moslimischer Berufssänger wollte lange mit der wahren Zahl seiner Lieder nicht herausrücken, weil er sich vor deren Niederschrift fürchtet, wodurch er Schaden leiden würde.

<sup>2</sup> Petar Evazović, jetzt in Dobož.



bei Kulen Vakuf durch sechs Monate hielt. In den Volkskaffeehäusern werden die Sänger mit Kaffee, Tee, Limonade, Zigaretten und Tabak ‚geehrt‘, die Geldgaben, die auf eine Tasse (*tabla*) geworfen werden, sind unbedeutend. In Sarajevo, wo es den Sängern noch am besten geht, fallen mindestens drei Kronen in den Ramasannächten ab, wobei der Sänger vom Kaffeehausbesitzer freigehalten wird, in einem anderen bekommt er aber 10 Kronen ohne Kost. Im Volk selbst entfällt jeder Lohn in Geld, unter seinen Nachbarn ist auch ein Zigeuner mit Kaffee, Tabak und ‚schöner Liebe‘ zufrieden. Unter den Christen sind nur solche Ehrungen üblich. In der Herzegowina gibt es unter den Moslims auch Berufssänger, die Gaben wie in Bosnien erhalten. So verdiente einer der berühmtesten Sänger in und um Gacko vor Jahren noch 200 Gulden im Ramasan, der öfters erwähnte Isak wurde von Hamzibeg Rizvanbegović in Stolac für ein halbes Jahr mit allem versorgt, sein Schüler Murat Jamačić bekam aber in Mostar als höchste Leistung von einem Beg für drei Nächte fünf Gulden, eine Getreidelast und Kleider, im ganzen ungefähr 40 Kronen. Außer Pferden werden als Geschenke auch Waffen, *toke* (Silberschmuck in Form eines Kürasses oder knopfartiger länglicher Platten) und Grundstücke erwähnt. Speziell den Čengić wird nachgerühmt, daß sie *čitluke* verliehen. Dedaga Čengić baute auch einem Zigeuner, der sein Sänger, Schmied und Büchsenspanner war, ein Haus und machte ihn zum Kmeten. Im allgemeinen wird aber der Sänger auch bei den Moslims nicht entlohnt, unter den Christen aber wegen der allgemeinen Verbreitung des Volksgesanges schon gar nicht. Bewohner der oberen Herzegowina, die nach Sarajevo kamen und dort in Kaffee- und Gasthäusern auf Verlangen sangen, lehnten auf der Tasse gesammelte Geldgaben direkt ab. Im oberen Narentatal ist man allerdings nicht so streng, denn in Konjic hörte ich sogar, daß ein Sänger seine Gusle umkehrt und sie als Tasse benützt. Von den alkoholischen Getränken, mit denen sich jeder Sänger gern ‚ehren‘ läßt, wird aber der Branntwein (*rakija*) entschieden bevorzugt (*kvasi bolje grlo, otvara grlo, jasniji glas daje*), Wein und Bier seien schlecht für die Stimme, werden aber von den christlichen Sängern



auch nicht verschmäht. Ein Sänger könne sich nicht betrinken, denn er ‚schreie‘ sich aus (*izviče*).

Im A n h ö r e n der Sänger sind die Leute unermüdlich, die ‚Sitzungen‘ im Winter können bei christlichen Bauern bis 2, 3 oder 4 Uhr, bei den Begs bis zur Morgenröte dauern. Alten Moslims kamen früher Tränen in die Augen, sie weinten über ihre Helden. Katholiken bekreuzten sich, wenn die Christen siegten, sie ärgerten sich und schimpften, wenn den Türken das Glück lächelte. Professor Dr. Lovrić in Mostar erzählte mir noch, daß er als Gymnasiast in einem Han zwischen Banja-Luka und Bosn.-Gradiška von den Bauern fast erdrückt worden wäre, als er ihnen aus Kačić die Befreiung Wiens rezitierte. Eine ablehnende Kritik der Hörer äußert sich im Fortgehen, es können aber dem Sänger während seiner Abwesenheit in den Pausen auch die Gusle mit Talg (*loj*) beschmiert werden, wodurch ihm eine Fortsetzung unmöglich gemacht wird. Einmal hörte ich von einem Gendarmen die Bemerkung, daß das Lied noch nicht zu Ende sei, es müsse noch eine ‚Verfolgung‘ (*potjera*) kommen.

Da für die G u s l e nicht immer Ahornholz (daher *gusle javorove*) zur Verfügung steht, namentlich den Hirten nicht, welche sie sich häufig selber machen, so wird als Material auch Tannen- und Weidenholz (*od jelovine, vrbe*) verwendet. Im allgemeinen kann man ein Zurückweichen der z w e i s a i t i g e n T a m b u r a v o r d e n e i n s a i t i g e n G u s l e konstatieren, was wenigstens teilweise mit dem Vordringen des herzegowinischen Liedertypus zusammenhängt. Auch seien die Gusle leichter zu verstehen, was dem Charakter des herzegowinischen Gesanges überhaupt entspricht. Dem Volksgeschmack muß auch der Krajinasänger Rechnung tragen, so daß manche außer der Tambura auch Gusle mit sich führen.<sup>1</sup> Dagegen ist die Tambura bequemer beim Viehhüten und das einzige Instrument, das neben der Zurna auch zu Pferde benützt werden kann. Von zweisaitigen Gusle

<sup>1</sup> Soldaten aus der Krajina blieben manchmal doch bei ihrer Tambura. So diente bei Dedaga Čengiće ein Major (*bimbaša*) Hasanbeg Krajišnik, der in Gacko nur zu seinem heimatlichen Instrument sang. Die Bewohner von Gacko hörten nicht die Tambura, sondern ‚nur das Lied‘.



hörte ich im Jahre 1913 nirgends mehr in Bosnien,<sup>1</sup> wohl sind sie aber auch in Syrmien verbreitet, dessen blinde Sänger auch nach Bosnien kommen, aber hier nur auf einer Saite spielen. Bekannt sind zweisaitige Gusle auch in der Župa bei Ragusa, wo sie als Instrument zum Tanzen dienen. Zur Violine singen epische Lieder Blinde aus Kroatien in den bosnischen Grenzorten, im Bezirk Sarajevo aber auch ein gesunder christlicher Sänger. Die Ziehharmonika, die im Laufe der letzten Jahre beim lyrischen Gesang starke Verbreitung gefunden hat, geht auch schon auf das epische Lied über (so wurden mir zwei solche Sänger aus Visoko in Tešanj erwähnt). Häufig wird aber die Violine (*ćemane*) so gebraucht, daß nur die ‚dicke‘ (*debela*, *krupna*) Saite (*žica*, *struna*, in der Herzegowina auch *strunja*) benutzt wird. Das erscheint natürlich unvernünftig, findet aber seine Erklärung dadurch, daß manche Sänger, speziell Zigeuner nur noch gelegentlich Liebhabern, namentlich älteren Leuten, epische Lieder vortragen, gleich darauf aber mehr lustige Lieder mit viel größerem Eifer herunterfideln. In den Gebieten der Tambura, wo bereits die viersaitige lyrische Tamburica verbreitet ist, nimmt man aber dieser gewöhnlich zwei Saiten, um sie zur Begleitung des epischen Gesanges geeignet zu machen. Beide Instrumente können aber nicht bloß durch einen Stock<sup>2</sup> oder ein Pfeifenrohr, sondern durch jedes beliebige Holz, das man z. B. vom Ofen nimmt, ersetzt werden. Über einen Stock oder ein Holz streicht man aber oft doch mit einem Löffel oder irgend etwas anderem, ja sogar mit einem Guslebogen (*gudalo*). Als einmal einem Sänger in Ermangelung der Gusle ein Stock angeboten wurde und er ihn nicht nehmen wollte, reichte man ihm ein Buch. In der Tat sah ich einige Male, daß Sänger in ein Buch oder in eine illustrierte Zeitung blickten, als ob sie lesen würden (sie konnten das gar nicht!); manchmal genügt ihnen nur das Schauen in die offene Handfläche (*u dlan*). Manche Sänger können jedoch ohne Gusle absolut nicht singen, nicht einmal diktieren. Der Fall, daß Sänger ohne einen Behelf

<sup>1</sup> In Kupres, das aber früher zur Herzegowina gehörte, soll es allerdings so gute Guslespieler geben, daß sie auch auf zwei Saiten spielen können.

<sup>2</sup> Besonders üblich beim Militär (*među askerijom stap*).



singen, kommt jedoch nicht selten vor, gewöhnlich ist das bei singenden Frauen. Für den Gesang ohne Instrument auf der Alm hörte ich auch von einem Orthodoxen den Ausdruck *na avaz* (mit der Stimme). Manche Sänger können das Spielen nicht erlernen (*gusliti ne dalo se mi*). Häufig besitzen Sänger auch deshalb keine Gusle, weil sie sie in den Gast- und Kaffeehäusern finden (oft sind sie ganz angerußt), was namentlich früher ‚während der türkischen Zeit‘ der Fall war, z. B. auch in Kreševo. Als ‚neue Mode‘ kommt auch schon eine Teilung der Arbeit vor: einer geigt (*gusli*), der andere singt (hauptsächlich um Županjac, am Buško Blato); bekannt ist in der Herzegowina auch das ‚Spielen mit der Kehle‘ (*grlom gusle*), wobei einer die Gusle nachahmt (*grlom gusli*) und der andere singt, was auch in Dalmatien vorkommt. In eigentümlicher Weise wird das Singen auf der Reise (*putničko*) verstärkt: man steckt den Finger ins Ohr (*u uho prst*), damit man mehr schreien kann.

Der Vortrag der herzegowinischen Sänger macht nicht einen so dumpfen und monotonen Eindruck wie der in der Krajina und ist auch leichter verständlich, mag er noch so schnell sein, vor allem ist seine Sprache klarer. Der große Unterschied zwischen der Landschaft und den Bewohnern von Bosnien und Herzegowina macht sich auch auf diesem Gebiete stark geltend. Unglaublich ist es, was für Töne einem so primitiven Instrument, wie es die Gusle sind, entlockt werden können, wie melodiös der Gesang manchmal klingt. Das Höchste leistet in dieser Hinsicht der Archimandrit des montenegrinischen Grenzklosters Kosijerevo, Nikifor Simonović. Korrigieren muß ich meine im Jahre 1912 (S. 25) aus zweiter Hand geschöpfte Behauptung, daß die christlichen Sänger nicht mit solchem Gefühl bei der Sache sind wie die moslimischen. Die Katholiken aus dem mittleren Bosnatal und aus der Herzegowina verraten deutlich lebhaftere Sympathien für ihre Helden und gestalten den Vortrag manchmal ganz dramatisch, so daß sie auch das Weinen nachahmen. Daß die in kriegerischen Traditionen aufgewachsenen Orthodoxen an der montenegrinischen Grenze die Taten ihrer Vorfahren und ihrer noch lebenden Zeitgenossen mit großem Interesse besingen, braucht nicht weiter betont zu werden.



Unvergeßlich bleibt mir der Gesang und das Erzählen rüstiger 70 jähriger Greise mit weißem Haar und Schnurrbart, welche erklärten, daß sie in den Kämpfen von 1875—1878 auch die Erde angezündet hätten, wenn sie hätte brennen können. Man kann nur sagen, daß der moslimische Sänger einem mehr ausschmückenden Stil huldigt (*kićenije pjevaju*) und noch mehr dem Realismus oder richtiger Naturalismus zuneigt, so daß er z. B. seinem Ärger sogar mit dem üblichen Fluch *jebem ti<sup>1</sup> majku* Ausdruck gibt, was z. B. von den Franziskanern in strenger Zucht gehaltene Katholiken nicht tun würden. Überhaupt kann man Rücksichtsnahme auf anwesende Geistliche oder behördliche Organe bemerken. Manche Sänger beginnen mit geschlossenen Augen und bleiben einige Zeit so dem Boden zugekehrt, drücken auch später die Augen zu, manche blicken ruhig und verzückt vor sich hin, andere bewegen mehr oder weniger lebhaft den Kopf nach rechts und nach links, nach oben und nach unten, falten die Stirne, blinzeln mit den Augen, lächeln, erheben die Stimme, um das Publikum hinzureißen, ändern die Stimme und das Tempo auch sonst der Situation entsprechend, z. B. wenn ein Brief ankommt, begleiten den Ritt ihres Helden im offenen Felde mit Lautmalerei und lassen nach der Aufforderung zum Zweikampf ein langes Zwischenspiel ertönen. Wichtige Aufklärungen gab mir in dieser Hinsicht Don Ivan Raguš, ein musikalisch gebildeter Pfarrer in Ravno, gebürtig aus Stolac. Nach ihm gibt es 3 Arten (*dri načina*) des Guslespiels: 1. eine mehr ernste mit mittlerem Tempo, wobei der Sänger die letzten Silben unterdrückt (*pridušuje*); 2. es gibt ernste und heitere Momente, wobei der Sänger mit den Worten und dem Spiel eilt (*prihiti i s riječima i s guslama*); 3. eine heitere Art (*veseli način*), wobei Gusle und Stimme schnell dahineilen (*brzo ide*). Ein besonderer Unterschied besteht zwischen 1 und 3, allerdings kommt 3 bei mehr lyrischen Liedern vor. Ein orthodoxer Sänger in Gacko unterschied aber einen literarischen (wörtlich buchmäßigen) schnellen und bäuerischen langsamen Vortrag: *knjiški brzo ide a seljački polagano*; auf die erste Art singt man im

---

<sup>1</sup> Diese beiden Worte hörte ich auch von einem Orthodoxen in Gacko.



Hotel (wo wir uns befanden), in der Stadt, auf die zweite auf Hochzeiten, in den Dörfern, damit alle, Kinder, Frauen und Männer, verstehen. Der Katholik Ivo Babić aus Bjelavić, Pfarre Kralj. Sutjeska, erklärte mir aber, er könne langsam und schnell singen, wie die Leute verlangen; wenn er die Stimme erhöht, so sei er mehr verständlich.

Dem Vorspiel mit der Gusle folgt gewöhnlich ein kleiner *Vorgesang*, in welchem der Sänger betont, daß er ein ‚wahrhaftes‘ Lied (*pjesmu od istine*) von ‚alten Zeiten‘ oder von ‚alten Helden‘ singen will. Hier gibt er häufig auch seiner Gesinnung Ausdruck: der Orthodoxe läßt die ‚serbischen Gusle‘ nationalen Patriotismus verkünden, doch hörte ich auch an der montenegrinischen Grenze: alles zur Ehre Gottes, des Kaisers von Wien (*od Beča ćesara*), der hohen Regierung . . .; ein anderer Sänger daselbst rühmte die Wohltaten ‚des Wiener Kaisers‘ (*bečki ćesar*); der katholische Sänger huldigt aber gewöhnlich ‚unserem getauften Kaiser‘ (*našemu caru kršćenome*, bald darauf *cecaru* [!]) *Franju*, am Schluß *Hvala Bogu i našem cesaru*), der das Volk unter seine Fittiche genommen, sowie geistlichen und weltlichen Herren, namentlich den anwesenden. Da ich an einem Sonntag vor dem Kloster Kralj. Sutjeska schon am Vormittag photographische Aufnahmen gemacht hatte, wurde ich am Nachmittag im Gasthaus von einem Sänger in seiner Improvisation als *slikar* (‚Maler‘) ausführlich apostrophiert, ebenso im Schlußgesang,<sup>1</sup> als er nach einer Danksagung an Gott und den Kaiser den Anwesenden Glück wünschte und einen Franziskaner, der an dem Tage die Messe gelesen hatte (*misnik*, hier nicht in der allgemeinen Bedeutung Priester, denn es war noch ein zweiter anwesend), sowie mich bat, ihm nichts übel zu nehmen und ihn nicht auszulachen. Nach den Zwischenpausen wenden sich die Sänger gern an die Hörer mit der Frage: Wo sind wir stehen geblieben? (*gdjeli bismo*, *gdjeli ostadosmo* u. ä.), obwohl sie das sehr gut wissen. Auch beim Beginn einer Fortsetzung werden die Hörer angesprochen, manchmal aber ein Anwesender sogar mitten im Gesange, z. B. *Moj Ivane, da ti jade pričam*. Wenn die Sänger

<sup>1</sup> Dafür hörte ich in der Herzegowina den Ausdruck *natpjevak*, der vor älteren Leuten gewöhnlich ernst, vor jüngeren aber humoristisch ist.



nicht ausführlich singen oder zum Schluß eilen wollen, gebrauchen sie die Wendung: Was werde ich euch weiter erzählen?<sup>1</sup> Ebenso können ihm die Hörer zurufen, er soll dem Ende zueilen (*goni, goni*). Manche Sänger erleichtern sich ihre Aufgabe dadurch, daß sie ihren Gesang durch Erzählungen unterbrechen. So hörte ich in Mostar einen schon von der Bildung angekränkelten Sänger, der viel erzählte und hauptsächlich Schilderungen des Mädchens und des Rosses sang, offenbar weil sie durch ihre loci communes leichter waren. Auch von christlichen Sängern wurde mir ausführlich berichtet, daß sie Heldentaten nicht bloß besingen, sondern auch erzählen und kommentieren können (*pjeva i priča, ne zna pričati*). Hier mag Kačić als Beispiel gedient haben, obgleich die meisten Sänger, über die ich mir solche Aufzeichnungen machte, Orthodoxe waren. Wenn ein Sänger einen Moment nicht weiter kann, verfügt er über indifferente Verse (*poštapalice*, gehört vom Regierungsrat Dr. Č. Truhelka, *poštapati se*, sich auf einen Stock stützen). Erstaunt war ich über einen Sänger, der sich gleich am Beginn seines Liedes im Helden irrte und korrigierte:

*Knjigu piše Senjanin Ivanin(!),  
Htjedoh reći Smiljanić Ilija;*

vielleicht wurde der Name des Helden geändert, weil er nicht in den Vers paßte. Im Laufe des Liedes bemerkte ich solche Verwechslungen zu wiederholten Malen. Einmal stritten sich zwei Sänger in Mostar beim Phonographieren (Platte 2147) über den Namen des Helden eines kurzen lyrisch-epischen Liedes *Kliče Vila sa bjela Porima*, ob er Čengić Smajilaga oder Dadić Alijaga heiße. Ein Beispiel, wie leicht Varianten, mit denen sich Philologen den Kopf zerbrechen, sogar in diesem Punkte entstehen! Charakteristisch ist auch

<sup>1</sup> Von den Aufklärungen des Don Ivan Raguš stimmten manche mit meinen vorjährigen Ausführungen ganz überein. So erkenne man den wahren Sänger an der Diktion und daran, daß er nicht stecken bleibt (*da ne zapinje*); ebenso könne der Sänger ein Lied ausdehnen oder kürzen, je nachdem er aufgelegt ist (*razpoložen*). Richtig wäre das Aufzeichnen der Lieder nur nach dem Gesang, z. B. durch Stenographieren, denn wenn er diktiert, sinkt er zur Prosa herab, die poetische Diktion geht verloren.



das Selbstlob eines Sängers: ‚ich will nicht aus einem Lied vier machen‘, oder der Tadel eines anderen, daß mancher aus zehn Liedern eines zusammengedroschen (*smlatio*) habe.

Daß die Sänger sogar kurze Anfänge eines Liedes gleich beim Wiederholen, anläßlich des Phonographierens, mit vielfachen *Ä n d e r u n g e n* singen, lehrten die Versuche mit jedem. Da ich mir im Jahre 1913 beim Phonographieren in Sarajevo einen Kammerstenographen nahm und in Mostar mehrere Professoren der serbo-kroatischen und arabischen Sprache sowie der Professor der Stenographie zu gleicher Zeit unter gegenseitiger Kontrolle Aufzeichnungen machten, so kann ich von vielen Liederstücken drei, von einem sogar vier Texte zur Verfügung stellen. Einem serbischen Kritiker,<sup>1</sup> welcher meinte, im Jahre 1912 habe ein Sänger nur in der Verwirrung und aus Befangenheit (davon war bei einem alten Berufssänger<sup>2</sup> gar keine Rede!) den ersten Vers dreimal hintereinander anders gesungen, sei bemerkt, daß in Duži ein Sänger, der als Kmet des Klosters mit dem Archimandriten, den Geistlichen und dem Lehrer sehr vertraut war und auf das lebenswürgste behandelt wurde, von seinem Diktat so abweichend sang, daß ein Mönch und der Lehrer bereits beim zweiten Vers das Mitschreiben der Abweichungen einstellen mußten. Unerbittliche Tatsachen werden allerdings so manche liebgewordene Anschauung zerstören. Sogar ein Schulleiter, der große Sammlungen von Liedern aller drei Konfessionen in der Krajina zusammengebracht hat, war ganz erstaunt, als ich ihm von den Änderungen der Sänger erzählte.<sup>3</sup> Übrigens sind den Einheimischen diese Tatsachen

<sup>1</sup> Vladimir Ćorović im Srpski književni Glasnik, kn. XXXI, br. 7 (1. Okt. 1913), S. 548.

<sup>2</sup> Unter den einfachen Volkssängern gibt es allerdings solche, die zu Hause frei und in der richtigen Reihenfolge (*poredu*) singen können, in einer Gesellschaft jedoch versagen.

<sup>3</sup> Solche Änderungen entsprechen dem wirklichen Charakter einer jeden Volkskunst. So berichtete mir die Spezialistin für südslawische Frauenarbeiten, Frau Jelica Bernadzikowska in Sarajevo, daß eine Stickerin nicht imstande ist, dieselbe Stickerei zweimal auszuführen, dasselbe Motiv gleich zu stilisieren. Deshalb machten meine vorigjährigen Mitteilungen über die Änderungen der Sänger solchen Eindruck auf Frau Bernadzikowska, daß sie dieselben zehnmal las.



oft sehr gut bekannt; von einem katholischen Geistlichen hörte ich, daß ein Sänger beim Wiederholen schlechter singt, weil ihn das Lied nicht mehr freut.

Von der geistigen und physischen Arbeit der Sänger kann man sich eine Vorstellung machen, wenn man bedenkt, daß ich bei verschiedenen Sängern und in verschiedenen Stücken eines Liedes 13—28, meist 16—20 zehnsilbige Verse in einer Minute zählte. Nur die kurzen Stücke beim Phonographieren konnte ein Kammerstenograph niederschreiben; ein Lehrer der Stenographie war nicht einmal das instande, weil ihm das Lied namentlich wegen der vielen türkischen Fremdwörter unverständlich war; ein tüchtiger Stenograph, ein Gerichtsadjunkt, konnte von einem moslimischen Sänger mit 21 Versen in der Minute nur Bruchstücke mitschreiben.<sup>1</sup> Da muß auch ein abgehärteter Sänger, der manchmal mit offener, gebräunter Brust dasitzt, in Schweiß geraten, was geradezu als eine Notwendigkeit betrachtet wird, namentlich wenn er mit den Hörern in kleinen Kaffee- oder in Bauernhäusern eingepfercht ist. Ein bosnischer Katholik hatte einmal 74 Hörer (*ljudi, djece*) in einer Stube (*soba*), 'die Frauen wurden nicht einmal gezählt'. Gewöhnlich sitzt der Sänger zwischen seinen Hörern mitten drin, manchmal hat er in Kaffeehäusern einen erhöhten Sitz.

Die Sänger besitzen Künstlerstolz. In Gast- und Bauernhäusern lassen sie sich lange bitten, bis sie zu den Gusle greifen. Das wollen sie aber gar nicht tun, wenn daselbst ein anderer Sänger als bevorzugter Liebling gilt, der aber nicht zur Stelle ist, denn da will niemand ein Notnagel sein (*ja vam nisam za nevolju*). Als ich einmal drei moslimische Sänger zur gleichen Zeit entlohnte, wollte einer nichts annehmen und ging beleidigt fort. Ich glaubte, der Betrag

---

<sup>1</sup> Eine praktische Art der Aufzeichnung bei langsamem Singen oder Diktieren teilte mir der Lehrer Hamdija Mulić in Konjic mit: er schreibt die eine Hälfte des Verses bis zur Zäsur, ein anderer die zweite und dann stellen sie den Text zusammen her. Wie aber manchmal Aufzeichnungen gemacht werden, lehrt die Erzählung eines orthodoxen Lehrers, der sich Lieder von Kindern niederschreiben läßt, sie korrigiert und so in den Druck gibt. Überhaupt gibt es unverläßliche Materialien, namentlich häufig in Zeitschriften.



sei ihm zu gering gewesen, aber von der Umgebung und am nächsten Tag von ihm selbst wurde mir die Aufklärung zuteil, daß er nur wegen der gleichen Belohnung gekränkt war, da er sich unbedingt höher als die beiden anderen einschätzte. In Ljubinje, einem Bezirksort, der aber nicht einmal einen Gasthof (in Bosnien ‚Hotel‘, wenn es auch nur zwei Fremdenzimmer zählt) hat, bekam ich von einem 19 jährigen orthodoxen Jüngling die Aufklärung, daß sich die Sänger alle feind sind (*svi što smo ovdje, jedan smo drugomu neprijatelji, muka mi je, da zna drugi bolje*), und dann noch folgenden Vergleich zu hören: ‚Sie, Herr Professor, reisen auch herum, damit Sie mehr wissen als andere Professoren, es wäre für Sie besser (*bilo bi vam bolje*), zu Hause zu sitzen.‘ Wie die Sänger Einwendungen erledigen, lehre nur ein Beispiel; als ich einem Moslim in der Herzégowina vorhielt, daß bei ihm Mujo Hrnjica vier Brüder (außer Halil und Omer noch Ahmed und Alija) hat, gewöhnlich aber nur zwei, erwiderte er: ‚Im Lied hat er sie, ich war nicht dabei, als sie geboren wurden.‘

Beachtung verdient auch die Haltung der Sänger vor Andersgläubigen. In Betracht kommt eigentlich nur der große Gegensatz zwischen ‚Türken‘ (*turčin*, plur. *turci*) und den ‚Wlachen‘ (*vlah*, *vlasi*), womit die Orthodoxen und Katholiken in gleicher Weise bezeichnet werden. Die Christen fühlten und fühlen sich im Lied solidarisch, überhaupt bestehen zwischen ihnen in der Bauernbevölkerung freundschaftliche Beziehungen, so daß sie sich an den großen Feiertagen gegenseitig besuchen und natürlich auch an den nachbarlichen Versammlungen (*sijelo*) teilnehmen, wobei Heldenlieder gesungen werden. Es ist daher auch nicht auffällig, daß sie speziell in gemischten Gebieten, wie in den Bezirken Stolac und Ljubinje, dieselben Lieder singen. Zwischen Moslims und Christen werden auch Rücksichten geübt. Daß entspricht schon der allgemeinen Erscheinung, daß Angehörige der verschiedenen Konfessionen im Verkehr miteinander ‚mehr die Ehre wahren‘ (*čuvaju obraz*) als unter ihresgleichen; z. B. wird es zwischen verschiedenen Konfessionen nicht leicht zum Raufen kommen, wohl aber unter den Angehörigen derselben. Begreiflich ist



es auch, daß ein Christ einem Beg oder Aga, der ihn als Sänger zu sich berief, nicht ostentativ von christlichen Siegen vorsang. Ebenso braucht ein moslimischer Sänger nicht Gefühle der Christen zu verletzen, denn es gibt genug unverfängliche und den beiderseitigen ‚Helden‘ gerechtwerdende Lieder. Überdies nehmen christliche Sänger auch Lieder der Moslims an und umgekehrt. So gibt es in der bekannten Sammlung epischer Lieder aus Bosnien von den Franziskanern Grga Martić und Ivan Jukić mehrere ganz moslimische. Es ist daher auch gar nicht auffällig, wenn das Lied eines katholischen Sängers vor Katholiken an einem Sonntagsnachmittag begann:

*Pije vino trideset kaurina* (= Gjaur!).

Anderseits hatte in Konjic ein Moslim unter verschiedenen christlichen Helden auch Kaštriota Jure (= Skanderbeg), welche Namensform<sup>1</sup> und somit auch das Lied nur aus Kačić stammen kann. Im allgemeinen wird jedoch ein Moslim, wenn man von den unter den Sängern besonders zahlreichen Zigeunern und von wandernden Sängern absieht, am wenigsten Konzessionen machen. In Mostar erklärte mir einer: wo der Türke singt, ist unser die Wahlstatt (*gdje Turčin pjeva, naš je mejdan*). Einmal wollte ein moslimischer Bauer unter Katholiken, die sich nach einem Kirchweihfest bei einem Gasthaus versammelten, uns trotz vielem Zureden nur wenig singen und ging fort, denn offenbar schien es ihm, wie die Leute behaupteten, nicht angemessen *sjeći* (hauen) *vlahe*, da ihrer so viele waren. Rücksichtslos waren einige halbgebildete Orthodoxe in den an Montenegro grenzenden Gebieten vor Vertretern der moslimischen Intelligenz, die aus Interesse für das Volkslied an meinen Liederabenden teilnahmen. Ein bosnischer Katholik erklärte mir, er singe vor allen Konfessionen die Lieder so, wie er sie ‚übernommen‘ habe. Dagegen sagten Moslims in Visoko dem engsten Landsmann des frühern, ‚Perkan‘, jenem Sänger, welchen Fra Grga Martić nach Djakovo zum Bischof Stroßmayer brachte, wo M. Cepelić einen Teil seiner Lieder niederschrieb und herausgab

---

<sup>1</sup> In Gacko stellte ein orthodoxer Sänger darüber Betrachtungen an, daß Jure Kastrioti nicht ein so großer Held war wie Kraljević Marko



(Hrvatske narodne pjesme, Djakovo 1903), ebenso wie die Christen seiner Heimat nach, er habe, wenn er vor Moslims sang, alle Andersgläubigen niedergehaut (*posjekao*) und umgekehrt. Wie es die Sänger verstehen, ‚die Schläge umzukehren‘ (*okrenuti, okretati batine, može prevrnuti*), darüber gibt es verschiedene Anekdoten. Manchmal kommt es vor, daß ein Moslim einem Christen zuhört und dann von ihm die Gusle verlangt, damit nun er die Wlachen niederhaue (*da ja sada vlahu siječem, da ja posiječem nekoliko vlahu*). Darauf kann dieser zu hören bekommen: du lügst, es war nicht so usw. In Mostar z. B. konnten früher solche Streitigkeiten zu Schlägereien führen, heute werden sie aber nicht mehr ernst genommen.

Was den Vers anbelangt, so machte ich heuer zum ersten Male an Alija Majmunović in Sarajevo die Beobachtung, daß er genau fünfmal den Bogen über die Gusle hin und herbewegte, was also den zehn Silben entspricht. Bei Übergängen, wenn er langsamer singt, zieht er auch den Bogen länger hin und her. Diese Beobachtung konnte ich bei einigen Sängern wiederholen (auch in Široki Brijeg bei einem Katholiken), oft kam ich aber zu keinem oder zu einem damit nicht übereinstimmenden Resultat. Als ich den Archimandriten Nikifor Simonović aus dem montenegrinischen Kloster Kosijerevo darauf aufmerksam machte, stellte er durch längere Übungen fest, daß meine Beobachtung richtig ist; er sagte auch, daß für jeden Vers ein Atemzug notwendig sei (*na svaki stih mora uzeti novi vazduh, na svaki stih dosta jedan vazduh*). In Čapljina konstatierten ich und mehrere Hörer, daß ein Sänger vier Versfüße mit dem Zudrücken von vier Fingern auf der Saite markierte, beim fünften aber den Hals der Gusle (*na drvo*) berührte. Jedenfalls legen die Sänger immer Gewicht darauf, daß Spiel und Gesang im Einklang stehen (*slaže se s guslama*). Dementsprechend gibt es auch Sänger, welche ausdrücklich erklärten, daß sie ein Lied nicht diktieren (*kazivati*) können. Eine Eigentümlichkeit vieler herzegowinischen Sänger ist, daß sie am Ende des Verses ‚schlürfen‘ (*srće*), wobei Laute wie *ṁṁ*, *ṇṇ*, *ṁḥ šš* herauskommen. Was das Schlucken der Endsilben (auch zwei notierte ich mir, z. B. *u pjanoj me [hani]*) anbelangt,



so ist es in allen Gebieten sehr häufig anzutreffen, aber es hängt mehr von den einzelnen Individuen, eventuell von Schulen, als von lokalen Verhältnissen ab (*neko guta neko ne, pritisne jezikom, pritiskuje, pridušuje, ždere, proždere, pojede, ne jedem*). Häufig werden die letzten Vokale bloß gekürzt und getrübt (*hvȳla* = *hvála*, *Lȳka* = *Lûka*) oder undeutlich ausgesprochen (*podmuklo izlazi*),<sup>1</sup> sehr häufig wird zwischen der vorletzten und letzten Silbe eine deutliche Pause (*kri—la, gu—ja*) gemacht (*sijeku, presiječe*), dabei die vorletzte Silbe zumeist langgedehnt und betont, was aber auch ohne Pausen geschieht, z. B. *ostavio*,<sup>2</sup> *govorio, Osmáne, Kosóvo*. Unter solchen Umständen wird es auch begreiflich, daß die letzte Silbe sehr häufig in der Tat in den nächsten Vers übertragen wird, was ich heuer selbst beobachtete, z. B.

*Nije Lika ko je prije bi-  
la*

Natürlich gibt es auch hier Übergänge, so daß ich diese Übertragung der letzten Silbe in den nächsten Vers öfters nicht gleich bemerken konnte. Für solche Übertragungen und die meisten übrigen Eigentümlichkeiten der Versschlüsse gibt es natürlich Belege in den von mir phonographierten Texten.

Einen Gegensatz zur Unterdrückung der letzten Silbe bildet deren besondere Betonung, wie ich z. B. bei Risto Marić aus Bratače bei Nevesinje bemerkte (*njegá, nećú*). Unter den Katholiken kommt das vor bei einer Art Rezitieren, das an das Lesen des Evangeliums erinnert (in den bosnischen Franziskanerkirchen werden die Epistel und das Evangelium auch von Laien in der Nationalsprache gesungen); nach Mitteilungen des Prof. Dr. Lovrić war solches Rezitieren der Lieder aus Kačić vor 30 Jahren in Bosn.-Gradiška üblich und ist es wohl noch heutzutage.

Alle diese Eigentümlichkeiten und der schnelle Vortrag der Sänger machen es begreiflich, daß auch in der Herzegovina die Lieder nur von Einheimischen verstanden werden, von Fremden aber nicht leicht oder gar nicht.

<sup>1</sup> Vielleicht gehört hierher auch das Stottern am Ende des Verses, von dem mir ein Sänger sprach: *neki muca na kraju*.

<sup>2</sup> Archimandrit Nikifor Simonović erklärte das: *da produži ariju*.



Bezüglich der Sprache ist hervorzuheben, daß seit der Okkupation die dialektischen Merkmale unter den Moslims und Katholiken allmählich verloren gehen und namentlich die Jugend schon stark unter dem Einfluß der Schriftsprache steht. Daß daher dialektische Mischungen namentlich bei Sängern häufig vorkommen, ist begreiflich. In Konjic sagte ein moslimischer Zigeuner *pjesmu isprijecati* für *ispričati*, in Široki Brijeg sang ein Katholik *lijest* (für *list*) *knjige bile*. Auffällig war mir der Ikavismus bei Moslims an der montenegrinischen Grenze bei Trebinje, wo ich mir in Lastva notierte: *paši besidio*, *do kolibe bile*, auch in Gacko: *besida*, *besiditi*, *od svita*, also *i* für kurzes und langes *ě*. Stark und weit verbreitet ist *j* für *đ*:<sup>1</sup> *u mlajega pogovora nema Kralj. Sutjeska* (kath.), *doje, izije Kreševo* (kath.), *doje, izijoše Jablanica* (mosl.), *sije Lastva* (mosl.). Erhalten ist auch noch *tj* für *ć*: *sedam bratje Jablanica* (mosl.), *tretjine Ljubinja* (orth.). Ein interessantes Beispiel für die Verkürzung eines Wortes aus metrischen Gründen: *dro suho*, bald darauf *drv o suho*. Umgekehrt sagte mir der Archimandrit aus Kosijerevo, daß es im *desetorac* (o kein Druckfehler!) oft kleinere Worte (*manjih riječi*) gebe, die der Sänger spalten muß (*pa mora da rascijepi*; vgl. oben *lijest*).

Die ‚alten‘ Lieder müssen immer einen blutigen Inhalt haben (*štogod krvavo*). Idyllische Zustände mißfielen den alten ‚Helden‘ und sind heute noch als Phantasiebeschäftigung des einfachen Volkes nicht beliebt. So werden z. B. dramatische Vorstellungen bei serbischen Unterhaltungen in der Herzegowina ohne ‚Säbel‘ als Tändelei (*besposlica*) erklärt, weshalb noch immer den breiteren Volksschichten zu Liebe ein Guslar auf dem Programm stehen muß, denn *gusle*, *puška* (Gewehr) und *oružje* (Waffen) sind untrennbare Begriffe. Dem entsprechend blüht noch heute diese Epik meist

<sup>1</sup> Dieses Merkmal, das als ein Spezificum des Slowenischen gilt, kommt schon in den alten bosnischen Urkunden vor. Ebenso hörte ich in Tešanj ein als spezifisch slowenisch geltendes Wort *grič* als Name einer Anhöhe, so daß auch Tešanj seinen *Grič* hat wie Agram. Wann wird man auf dem Gebiete der südslawischen Dialektologie aufhören, über Dialektgrenzen herumzustreiten, statt die Grenzen der einzelnen Merkmale festzustellen, Isoglossen zu zeichnen und Wortgeographie zu studieren!



dort, wo es noch bis in die jüngste Zeit fortwährende kleine Grenzkämpfe (*čarkanje*) und Haidukenbanden (*četovanje*, *hajdukovanje*) gab, also in der oberen Herzegowina. Von dieser Art ist auch der Inhalt der größten Mehrzahl der alten Lieder (*uskočke*, *hajdučke*) aller Konfessionen. Daß den Moslims von ganz Bosnien und Herzegowina die meisten Lieder die Lika, Krajina und die österreichisch-venezianischen Grenzgebiete geliefert haben, unterliegt keinem Zweifel, nur tritt in der Herzegowina Mujo Hrnjica (Hrnjetina, Hrnjovina) mehr als Mustajbeg lički in den Vordergrund. Aufgefallen ist mir im Jahre 1913, daß Lieder über wichtige historische Ereignisse doch mehr verbreitet sind, z. B. über die Gefangennahme Auerspergs (*Usperg*), über die Belagerung von Siget und Temišvar, über *Rakocija kralj* und *Tukunlija* (Tököly) *ban*. Immerhin gibt es in den herzegowinischen Grenzgebieten auch moslimische Lieder über neuere Ereignisse, doch sind dieselben bisher wenig bekannt (eine größere Sammlung ist in Vorbereitung) und auch nicht weit verbreitet, so daß man selbst in der Herzegowina hören kann, es gebe keine Lieder über die Kämpfe mit den Montenegrinern, oder wenigstens besitzen sie manche Sänger nicht. Zur Erklärung des Festhaltens an den alten Liedern führen kritische Geister schon an, daß man bezüglich der neuen Zeiten nicht so leicht lügen könne (*nezgodno mu slagati*), denn speziell den Liedern der Herzegowina wird nachgesagt, daß sie genug (*dosta*) oder zur Hälfte (*pola*) Lügen (*laži*) enthalten. Man kann in der Tat ganz unglaubliche Übertreibungen zu hören bekommen, z. B., daß vor Temišvar, als ‚der Sultan und sieben Könige‘ um dasselbe kämpften, es 9 Millionen Volk (*devet milijuna naroda*) gab, in einem russisch-türkischen Kriege (*Milica ispod Ozijske*) *dva milijuna vojske* (ein Heer von 2 Millionen). Man macht sich über die Sänger auch lustig, daß sie Schiffe auf dem Karst (*po kršu galija*) und Pferde auf dem Meere (*konje po moru*) in Bewegung setzen, ihre Helden mit Geld herumwerfen lassen u. ä. Interessant sind die Veränderungen der Namen christlicher Helden im Munde der Moslims: *Janj ković* ist in Visoko zu *Inković* geworden, in Konjic hörte ich aber *braće sedam Janjkovića* und *Senjković Ivan* (für *Ivo Senjanin*). Bezeichnend sind auch neue Lokalisierungen be-



kannter Helden: so haust Vuk Despot (und Despet) in Jajce, Sekul fordert einen Beg Ljubović zum Zweikampf auf dem Glasinac heraus, Sibirjanin Janko bringt eine Četa von 12.000 Mann gegen Livno. Wie epische Zahlen um sich greifen, beweisen nicht bloß ‚die sieben Brüder Janković‘ und ebenso *braće sedam Mandušića*, sondern auch die mir sonst unbekannten *devel braće Zakarovića a pred njima Zakarić Luka*, die ein Gegenstück zu den Jugovići zu sein scheinen. In einem Lied, in dem Primorac Ilija die Schwester Zlatija des buljubaša Mujo heiratet, erscheinen sieben Brüder von einer Mutter und sieben Pferde von einer Stute. Für Entstellungen von Wörtern ist bezeichnend, daß mir ein mosl. Sänger in Mostar sang: *nek uči knjigu andeliju*, bald darauf *svetoga indilja*, also hl. Evangelium; die erste Form steht natürlich unter dem Einfluß des in den Volksliedern so häufigen Frauennamens Andelija. Schlecht ist es häufig mit den geographischen Kenntnissen der Sänger bestellt, denn bei allen Konfessionen fand ich in der Herzegowina solche, die nicht einmal wußten, wo die vielbesungenen Kotari (nördl. Dalmatien) liegen.

Wie die Moslims leben ganz und gar in der Vergangenheit auch die Katholiken, deren Lieder durch den ‚Razgovor‘ von A. Kačić und die bosnische Volksliedersammlung von Martić und Jukić, aus denen sie häufig stammen, am besten charakterisiert sind. In der bekannten Art heißen auch diese Bücher nach ihren Autoren einfach *kačićka* und *jukićka*. Bekannt ist auch *tomićka*, jedenfalls ein Büchlein, das Lieder über den Hajduken Mijo Tomić enthält. Damit sind jedoch die literarischen Quellen noch nicht erschöpft; ein Sänger sagte mir auch, daß sein Sohn Kačić und ‚was weiß ich noch‘ (*i šta ti ja znam*) liest. Wohl ‚jeder bessere‘ (*vještiji*) katholische (und auch mancher orthodoxe) Sänger der Herzegowina kann das aus Kačić stammende und natürlich in seiner Art umgearbeitete Lied über die Befreiung Wiens von den Türken singen. Nichts kann die Psyche speziell der katholischen Südslawen besser charakterisieren als die starke Verbreitung dieses Liedes noch in unseren Tagen. Gar sonderbar nehmen sich aus: *car* (Kaiser) oder *starac* (der Greis) *Leopardo, planina sv.*



*Leoparda* (Leopoldsberg), *Starenbeg* (im Vokativ *Starenbeže kneže*), auch *Staranbeg* für *Stahremberg*, *Ivaniš kralj poljački, od Lorina duka veliki* (Großherzog von Lothringen) usw. Am Popovo Polje (linkes Narentaufer) gibt es auch lokale Lieder aus der einheimischen Geschichte wie über den herceg Stjepan, Ivan ban, die Krönung ‚von sieben Königen‘ in Trebinje, oder wie der Sultan Sulejman den Papst einlud, er möge nach Konstantinopel kommen und Wunder wirken. Auch besondere ‚südliche‘ Hajduken werden in jenem Gebiet besungen.

Bei den Orthodoxen ist es mir aufgefallen, daß manche Liederzyklen besondere Verbreitungsgebiete haben, z. B. der Novak-Zyklus unter der Romanja. Im allgemeinen sind aber die bekannten alten serbischen Volkslieder weniger verbreitet, als man meinen könnte. So antwortete ein in Sarajevo phonographierter Sänger aus Mokro, der sehr gut ein Lied *Ibrahim paša na Grahovu* sang, auf Fragen anwesender Serben, ob er Lieder von car Lazar, Miloš Obilić und Vuk Branković kenne, verneinend, denn er sei nicht schriftkundig (*nisam pismen*).<sup>1</sup> Was das heißt, wurde mir erst in der Herzegowina ganz klar. Die dortigen Sänger warteten mir fast immer mit Liedern über die neueren und neuesten türkisch-montenegrinischen Grenzkämpfe auf und diese Lieder stammen aus den Dichtungen von Petar Petrović Njegoš oder schon vom König Nikola I., vor allem aber aus den Büchern ‚Kosovska Osveta‘ und ‚Slavenska (auch Slovenska) Sloga‘, die in Nikšić von den Brüdern Ša(o)bajić gedruckt und verfaßt (*braća Šabajići sastavljaju, sve pjesme izmislili*) worden sind, doch wird als deren Verfasser gewöhnlich Maksim Šobajić genannt.<sup>2</sup> Außer den Liederbüchern über die einheimischen

<sup>1</sup> Ähnlich erklärte ein Moslim in Gacko: *ja nisam knjižnik da čitam*, um begreiflich zu machen, warum er nur Krajinalieder und keine über die Kämpfe mit Montenegro habe.

<sup>2</sup> Ich operiere hier nur mit Äußerungen der Sänger, die noch kontrolliert werden müssen. Bisher konnte ich nicht einmal der beiden Bücher habhaft werden und finde sie auch in Stojan Novaković' Bibliographie im „Glasnik“ für die Jahre 1876 u. ff. nicht. [Unterdessen bekam ich: *Osveta Kosovska. Junačke pjesme srpske. Spjevao i napisao Maksim M. Šobajić. Beograd. Izdanje N. Jovanovića. O. J. 8° 269 S.* Einer



Kämpfe und den russisch-türkischen Krieg gibt es aber auch schon solche über den russisch-japanischen und selbstverständlich bereits über den Balkankrieg, die von den Sängern fleißig studiert werden. Köstlich sind ihre Klagen über die zahlreichen und schwierigen Namen in den Liederbüchern über russische Kriege. Die Sänger haben sich auch genug Geschmack bewahrt, um zu erklären, daß die ‚alten Lieder‘ besser sind (*stare su najbolje, . . . skladnije, . . . i najviše istinite*), aber sie finden bei den Hörern keinen Anklang mehr. Zu den stärksten Verbreitern der Volkslieder gehören auch die Kalender, in denen solche noch immer vorkommen müssen. Auch mit Lateinschrift gedruckte Liederbücher werden von Orthodoxen benützt, namentlich von solchen, die erst beim Militär lesen gelernt haben.

Wir stehen also vor der überraschenden Tatsache, daß das epische Volkslied dort, wo es am meisten blüht, literarischer Herkunft ist.<sup>1</sup> Als Quelle wurden mir aber auch ausdrücklich die Liedersammlungen von Vuk Karadžić und Vuk Vrčević genannt. Als Vorleser wirkte in früherer Zeit häufig ein Geistlicher (*pop*), der in die Häuser mit dem Rituale (*crkvena knjiga*) auch die Lieder (*pjesnarica*) von Vuk Karadžić in seinen ‚bisage‘ mitbrachte und beim Mahle die Anwesenden damit unterhielt. In kaufmännischen Kreisen, die auf Bildung hielten, wurden aber solche Werke ohnehin verbreitet, gelesen und abgeschrieben; es gab Männer, welche Vuk Karadžić' Lieder auch ganz auswendig kannten, wie z. B. der Vater des Dichters Aleksa Šantić in Mostar. Liederabschriften in ganzen Büchern kann man noch heute sehen. Daß in neuester Zeit zahlreiche kleinere Liederbücher aus älteren Sammlungen, namentlich in Belgrad und Novisad, nachgedruckt werden und starke Verbreitung finden, ist bekannt. Ein spekulativer serbischer Buchhändler in Sarajevo besorgt solche Nachdrucke in lateinischer Schrift sogar für die Moslims und die auf dem Titelblatt genannten Heraus-

Anmerkung am Schluß zufolge ist die 1. Auflage vor den Beschlüssen des Berliner Kongresses erschienen. K. N.]

<sup>1</sup> Ein orthodoxer Sänger in Gacko drückte sich ganz allgemein in eben diesem Sinne aus: *najprije se štampa, a onda primaju pjevači.*



geber P e r t e v und H a k sind einfach M i h a j l o M i l o v a n o v i ć zu lesen.

Ebenso werden Franziskaner als Vorleser hauptsächlich aus Kačić bezeugt. Man muß sich vor Augen halten, daß sie früher wegen der Ausübung ihrer geistlichen Funktionen tagelang in der Volkskleidung und mit ihren martialischen Schnurrbärten herumritten, bei der Bevölkerung übernachteten und sich mit ihr unterhielten. Übrigens fand ich auch unter der Weltgeistlichkeit, die sich in der Herzegowina gleichfalls des Privilegiums des Schnurrbartes erfreut, den bereits erwähnten Pfarrer in Ravno, der mir erzählte, wie er dreimal im Jahre seine ungemein große (60 km im Durchmesser) Pfarre bereist, um die Beichte abzunehmen, wobei am Abend immer die Gusle an die Reihe kommen. Auch fanden ‚Versammlungen‘ (*sijsela*) häufig in den Wohnungen der ‚fratri‘ und Lehrer statt, die ihre Gäste ebenfalls mit dem Vorlesen epischer Lieder unterhielten. Im Bezirke Ljubuški, also in der Nähe der dalmatinischen Heimat des Fra A. Kačić, ist dessen Liedersammlung heute fast in jedem Hause zu finden und bei der steigenden Schulbildung kann sich immer jemand als Sänger oder als Vorleser daraus treffen. In Široki Brijeg klagte mir ein 21 jähriger Sänger als seinen größten Schmerz, daß er nur den halben Kačić besitzt und daher nicht den ganzen lernen kann. Daß andere Sänger den ganzen Kačić — natürlich nicht den genauen Wortlaut, sondern nur das Gerippe — im Kopfe hatten und haben, wird ausdrücklich bezeugt. Was bedeuten diesen Tatsachen gegenüber gelegentliche Feststellungen, daß ‚ein Lied von Kačić‘ hie und da als Volkslied gefunden worden ist!

Jetzt erst werden für mich auch die Worte lebendig, die mir im Kloster Gergeteg in Syrmien der verstorbene Archimandrit Ilarion Ruvarac, der Begründer der kritischen historischen Schule unter den Serben, im Jahre 1904 bei einer Besprechung der serbischen Volkslieder in seiner aphoristischen Art hinwarf: *ja mislim, to je sve od nas pošlo* (ich glaube, das alles ist von uns ausgegangen). Gewiß, viele serbische Volkslieder sind durch die Kloster- und Weltgeistlichkeit verbreitet worden und auch in ihren Kreisen ent-



standen. Heute wird in der Herzegowina namentlich der Weltgeistlichkeit die ausübende Pflege des Volksgesanges nachgerühmt.

Die größte Aufmerksamkeit schenkte ich der Frage, ob und wie epische Lieder noch heute entstehen. Daß solche Lieder noch häufig von bekannten Personen gedichtet wurden und werden, beweisen schon die vielen Ausdrücke für diese Kunst: *pjesmu ispjevati, spjevati, iskititi, izmisliti, sastaviti, sastavljati, sklopiti, skrojiti, stvoriti (jedan fratar stvorio), stvarati (stvara sam: von einem Sänger), iz svoje glave*<sup>1</sup> *raditi*, am meisten verbreitet ist aber und in der ganzen Herzegowina üblich *isknaditi, sknaditi, knaditi, isknaduje*. Allem Herzegowinismus in Literatur, Grammatik und Lexikographie zum Trotz ist im Agramer akademischen Wörterbuch (Rječnik V., 109) *knaditi* nur aus Martić' Osvetnici bekannt, aber dessen Bedeutung „nicht genug klar“! Daß ein Sänger in einem Lied auch etwas hinzufügen kann, lehrt der Ausdruck *„mogao pri knaditi“*. Ein Sänger erklärte mir, er habe an den Anfang eines Liedes, dessen Verfasser er nicht kannte, einiges „angelehnt“ (*prislonio*), für das Redigieren und Verbessern eines Liedes sind aber bezeichnend die Worte, mit denen ein sehr guter Sänger, Ahmed Imamović, der nicht mehr öffentlich auftritt, den in Sarajevo besonders beliebten Zulfo Kreho rühmte: *pjesmu posebe složi, smisli i dotjera, ju opet složi*. In Nevesinje erklärte ein Sänger, daß ein Lied ohne Zusätze nicht gut sein könne (*ne može biti pjesma skladna, ako guslač ne zna iz svoje glave nadodati*). Als Ausdruck für Dichter hörte ich in der Herzegowina *pjesnarik* (ebenso heißen auch die Liederbücher *pjesnarice*,<sup>2</sup> Lied *pjesna*), aber darunter war schon ein „Studierter“ zu verstehen. Maksim Šobajić wurde direkt *urednik* (= Redakteur) genannt: *što spjeva urednik, koji*

<sup>1</sup> Ich hörte auch: *sastavljao iz svoje glave, sve diktirao iz svoje glave*. Auch *ziktirati* im Sinne von dichten, verfassen (*sam ne zna sastaviti, ziktirati*) kam mir zu Gehör; in beiden Fällen handelt es sich um Sänger, die ihre neuen Lieder zum Druck beförderten.

<sup>2</sup> *pjesmara* hörte ich unter Katholiken über ein Liederbuch, das die Okkupation von 1878 besingt, *pjesmarica* von einem 19jährigen sehr belese-  
lenen orthodoxen Jüngling in Ljubinje.



*uredjuje pjesmu; Maksim urednik koji štampa, . . . još doda, da je skladnije.* Den literarischen Ausdruck *pjesnici* hörte ich von einem belesenen 70 jährigen Sänger in Ljubinja, der dabei studierte Leute wie mich im Auge hatte: *prvi ispjevali pjesnici kao Vi!*

Ich habe einige Verfasser von epischen Volksliedern persönlich kennen gelernt, über andere besitze ich vertrauenswürdige Angaben, ebenso kann ich für manche bekannten Lieder ihren Urheber nennen. Selten besingt ein Held selbst seine Taten, ein liederkundiger Begleugnete dies sogar, aber mit Unrecht. Besonders häufig war nicht bloß der ausübende Sänger einer Četa der Führer (*četovođa, harambaša, buljubaša, starješina*) selbst, sondern er besang auch ihre Taten, überragte also auch in diesem Punkte seine Genossen; manchmal waren aber auch mehrere Mitglieder an der Redaktion beteiligt (*sastavili među sobom*). Gewöhnlich finden allerdings die Helden ihre Sänger in ihrer nächsten Umgebung (z. B. sang ein gedrucktes moslimisches Volkslied über den Tod des Smail-aga Čengić sein Bajraktar Began gleich auf dem Rückwege, um seinem Schmerz Luft zu machen) oder hielten sich solche; manchmal sind aber die Dichter auch entfernte Zuschauer oder kennen das besungene Ereignis sogar nur vom Hörensagen. Unter solchen Dichtern findet man auch Hirten beider Geschlechter, manchmal ganz junge, die auch im Erfinden der Lieder wetteifern, manchmal sie auch zusammen arbeiten, sich gegenseitig kritisieren, ein Lied annehmen oder auch ablehnen (gewöhnlich durch Auslachen). Auch moslimischen Frauen und Mädchen verdanken ‚Heldenlieder‘ wirklich ihre Entstehung. Das ist mir auch nicht mehr auffällig, denn um die Mitte des 18. Jahrhunderts besangen die Mädchen in Dalmatien noch allgemein Helden aus den Kämpfen mit den Türken im Kolotanz, was bei Kačić öfters mit den Versen ausgedrückt wird:

*od njega se pivaju popivke,  
kad u kolu igraju divojke  
oder u kolu ga pivaju divojke.*

Von den orthodoxen Mädchen in Gacko wurde mir aber noch heuer berichtet: *To djevojke k a n t a j u* (‚singen rhythmisch‘



oder dichten? vgl. Rječnik IV, 825) *i u kolu pjevaju*, z. B. wie pop Mitra (Govedarica) den geistlichen Stand aufgegeben hat und aus politischen Gründen geflohen ist.

Als Voraussetzung eines jeden Liedes wird aber immer ein ‚Ereignis‘ (*dogodaj*) erklärt. Nicht umsonst betonen daher die Sänger in ihrer Einleitung, daß sie ein wahrheitsgetreues Lied (*pjesmu od istine*) singen wollen, und Kačić steht unter den Katholiken besonders deshalb in hohem Ansehen, weil bei ihm alles ‚hält‘ (*to je istina, to drži, nije džabe pisato*). Ebenso hörte ich in moslimischen und orthodoxen Kreisen, daß ein Lied nichts taue, wenn es nicht die Wahrheit bringt. Auch wurden mir Fälle erzählt, daß Zuhörer Sängern ein Halt! zurufen und ihnen gebieten zu schweigen, wenn Schilderungen eines Kampfes, an dem sie teilgenommen haben, mit ihren Erinnerungen nicht übereinstimmen. Ein Jüngling in Ljubinja erklärte, er ‚könne nur ein un-w-a-h-r-e-s Lied dichten (*isknaditi neistinitu*), weil er nirgends dabei war‘. Trotzdem hörte ich aber in moslimischen und christlichen Kreisen, daß ein Sänger kriegerische Zusammenstöße auch ganz erfinden könne, weil er die Personen und Orte kennt. Ein Kaffeehausbursche in Tešanj sang mir ein Lied, das er und ein Freund ganz im Stile der Hochzeiten in Heldenliedern mit zahlreichem Gefolge und kriegerischen Zusammenstößen erfanden, wobei aber der besungene Held ein armer bäuerlicher Schlucker und verheiratet war.

Einen tiefen Einblick in das Wesen der Volksepik gewährten mir manchmal verblüffende Antworten vieler Sänger, daß Lieder über solche Ereignisse, wie es die letzten Kämpfe zwischen den Herzegowinern, Montenegrinern und Türken (speziell 1875—1878) waren, nur ‚studierte Leute‘ (*naučnjaci, što škole svršili, naučenjaci*) oder ‚Leute wie Sie‘<sup>1</sup> verfassen können, oder daß man dazu 20 Jahre oder 15 Gymnasialklassen studieren müsse (*treba študirati 20 godina, ko nije študirao 15 gimnazija*). So wird es begreiflich, warum die meisten Volkslieder nur kleinere Kämpfe besingen,<sup>2</sup> denn sogar solche Schlachten, die mehrere montenegrinische Batail-

<sup>1</sup> *Pisali naučenjaci, ovaki ljudi kao Vi* (Nevesinje).

<sup>2</sup> Ich hörte ausdrücklich, daß die Taten einer Četa ‚einer besingen konnte, weil das nicht groß war‘ (*u četi mogao jedan spjevati, jerbo nije to bilo*).



lone geschlagen haben, kann ein gewöhnlicher Mensch doch nicht übersehen und in ihrer ganzen Entwicklung schildern. Klassisch war die Antwort eines Sängers aus dem Bezirk Nevesinje, der nicht bloß gegen die Türken gekämpft hatte, sondern auch gegen ‚den Kaiser von Wien‘, das heißt an dem Putsch von 1882 beteiligt war, als ich ihn fragte, w a r u m er nichts davon selber besungen habe: das ist nicht notwendig, das haben jetzt die Zeitungsschreiber, die Studierten übernommen (*preuzeli sada novinari, naučenjaci*). Auf mich machten schon immer manche montenegrinische Lieder sogar in der Sammlung von Vuk Karadžić den Eindruck von Zeitungsartikeln, nun fand ich aber eine Bestätigung dafür sogar bei einem Sänger.

‚Studiert‘ (*učio škole*) hat auch der obengenannte Maksim Šobajić in Nikšić,<sup>1</sup> der seine Liederbücher, die wichtigste Quelle des heutigen herzegowinischen und montenegrinischen Volksgesanges, nach der Meinung eines Sängers ganz erfunden habe (*sve pjesme ismislio*), nach anderen aber auch fertige Lieder aus dem Heer erhalten und redigiert habe (*on još složio. ljudi nisu mogli sve složiti*). In Montenegro gab es nämlich einen *kapetan od guslara* (Sängerhauptmann) und in jedem Bataillon 1—2 Sänger, die am Abend Lieder sangen und neue dichteten (*nove sastavlja*), die dann von Šobajić zum Druck befördert wurden. Ausdrücklich werden in diesem und auch in anderen Fällen gemeinsame Arbeiten der Sänger und ihrer Kampfgenossen erwähnt, wobei man nicht bloß erörtert, was war, sondern auch wie es auszudrücken wäre, und der eine dies, der andere jenes hinzufügt, bis das Lied vollendet ist (*dok bi je dočerali*). Jedenfalls hat aber Šobajić nach diesen Berichten auch solche gedichtet, beziehungsweise redigiert und herausgegeben, die man ihm ‚diktierte‘ (*diktirali mu*). Die gedruckten Lieder kamen dann ins Heer zurück und wurden an die Sänger verteilt, von

*golemo*, aus Nevesinje). Ein Sänger aus Montenegro, der eine Krämerei beim Kloster Kosijerevo hat, erklärte: *jedan slučaj može ispjevati a opće ne*.

<sup>1</sup> Nach einer Schilderung des Archimandriten Nikifor Simonović ‚ein Kaufmann, ein gewöhnlicher Mensch, handelt mit Produkten‘.



denen sie manche lesen konnten, andere sich aber vorlesen ließen.

Die *Kosovska Osveta* erregte jedoch in der Herzegowina auch viel Ärgernis, führte zu ‚Berichtigungen‘ (*ispravci*) vor öffentlichen Volksgerichten und wurde sogar verbrannt, weil sie die Montenegriner parteiisch begünstigt habe. Zu solchen Konflikten kam es auch sonst, wenn z. B. ein Sänger aus Gacko oder einer aus Piva seine engsten Landsleute bevorzugte (in Montenegro gibt es überhaupt Volkslieder der einzelnen Plemena = Stämme). Ja sogar Geld konnte schon vor Jahrzehnten bei solchen Parteilichkeiten eine Rolle spielen. So erzählte mir ein Sänger, daß zu seinem Onkel nach der Schlacht im Vučji do (1876) zwei ‚Studierte‘ kamen und 2 plete<sup>1</sup> verlangten, damit er ins Lied komme, aber er hatte sie nicht und konnte sich also diesen Ruhm nicht erkaufen.<sup>2</sup>

Literarischer Herkunft sind auch unter den Katholiken die Lieder über die Okkupation von Bosnien und Herzegowina, die meist aus dalmatinischen Liederbüchern stammen und häufig schon Reimpaare aufweisen.

Epische Lieder, die noch heute entstehen, haben schon selten kleine blutige Ereignisse, wie sie mehr oder weniger überall vorkommen, zum Gegenstande, aber es gibt genug andere, die interessante Stoffe bieten, wie Bauernhochzeiten, Werbungen, allerlei Liebesaffären, auch Strafen wegen Waldfrevels, Landtagswahlen, Reisen der Auswanderer nach Amerika; sogar poetische Rekurse und Klagen an die Regierung gibt es, welche auch die epische Breite nicht vermissen lassen. Unter den Katholiken der Herzegowina sind auch schon epische Beschreibungen des Kaiserbesuches in Mostar sowie der Assentierung und des ganzen Militärdienstes, ja sogar Lieder über die Mobilisierung im Jahre 1912/13 vorhanden. Mit

<sup>1</sup> *pleta* ist nach Vuk Karadžić' Rječnik eine alte *cvancika* (Zwanziger = 33 Kreuzer); der Erzähler selbst berechnete 2 auf 40 Kreuzer oder 160 türkische Para, in Lazo Popović' *Pogibija Smail-age Čengića* (Cetinje 1912) finde ich aber die richtige Umrechnung ‚ungefähr Perper (Kronen) 1·36‘ (S. 37).

<sup>2</sup> Die Sache ist so kurios, daß ich die Worte des Aleksa Ivanović aus Rabina, Bez. Nevesinje, im Original hersetze: *dodoše dva naučenjaka a rekoše: daj nam dvije plete, da te opišemo, da si junak bio, da si Turke šekao, ali nije imao, nije mogao doći u pjesmu.*



Improvisationen können nicht nur Sänger in ihren Vor- und Schlußgesängen aufwarten, sondern es gibt nicht selten auch solche, welche die Gusle nehmen und jedes Ereignis sofort besingen können. So erklärte mir Huseinbeg Krupić bei Derventa, er könnte über meinen Besuch bei ihm gleich ein Lied machen, der orthodoxe Bauer Jole (Jovan) Savić aus Žanjevica beehrte mich in Gacko sogar mit dem Anfange eines solchen Liedes. Ein Franziskaner der Herzegowina erzählte mir, wie ein Bauer, der ihn zur Primiz begleitete, gleich auf dem Wege die ganze Reise besang. Überhaupt hat bei den Katholiken der Herzegowina nur das Lied einen Wert (*što je pjesma to ide, proza nikad*), so daß nach der Meinung eines guten Volkskenners die belehrenden Schriften und kroatischen Blätter für das Volk in Versen erscheinen sollten.

Erwähnung verdienen auch die Meinungen der Sänger über die Herkunft der epischen Lieder. So bekam ich in Gacko zu hören, Gacko habe ganz Bosnien und Herzegowina das Volkslied geliefert (*unos i u svu B. i. H.*), weil es dort auch die Helden gab. Allgemeiner und historisch richtiger war die Behauptung: Gacko, Herzegowina und Kotari (nördl. Dalmatien) gaben das Volkslied dem ganzen Volke (*svemu narodu*).

Von kulturhistorischen Zügen verdienen noch einige erwähnt zu werden. Die Moslims und Christen in Bosnien und Herzegowina sind nicht bloß durch das Lied und ihre psychischen Eigenschaften, sondern auch durch äußerliche Merkmale miteinander verbunden. An vielen Orten kann man die Angehörigen der drei Konfessionen nach der Kleidung schwer oder gar nicht unterscheiden. Natürlich nahmen die Christen allen Verboten zum Trotz ihre Kleidung und Kopfbedeckung von ihren Herrn, anderseits kann man aber bei der Frauenkleidung der moslimischen Bäuerinnen in der Herzegowina dieselben ragusanischen und überhaupt dalmatinischen Kultureinflüsse beobachten wie bei den Christen. Namentlich könnte man nach dem ersten Eindruck manchen katholischen Sänger für einen Moslim halten. Man begreift ganz jenen Mesner der Kathedrale von Djakovo, der eines Tages über den von Fra Grga Martić dahin-



gebrachten Sänger ‚Perkan‘ dem Bischof Stroßmayer meldete: Wenn Sie wüßten, Exzellenz, wie der T ü r k e des Fra Grga in d e r K i r c h e zu Gott betet. Und der aus der Herzegowina stammende, das Volkslied nachahmende ‚kroatische Homer‘ Fra Grga Martić war selbst eine epische Persönlichkeit auch in der Hinsicht, daß er, wie sein Zimmer im Kloster Kreševo zeigt, keinen Schreibtisch hatte, sondern wie seine Helden auf den Knien schrieb. Der Zweikampf war bis zur Okkupation an der montenegrinischen Grenze noch üblich; vor das Haus eines Moslims in Korjenica bei Lastva (Bezirk Trebinje) konnte ein Montenegriner kommen mit der Aufforderung: *izadi mi na mejdan, ako si junak* (komme zum Zweikampf heraus, wenn du ein Held bist), und es wäre die größte Schande gewesen, nicht zu kommen und einen Schuß zu wechseln. Der in den Liedern oft erwähnte Glaube, daß manchen Helden eine Bleiladung (*olovo*) nicht schaden könne, ist in der ganzen Herzegowina noch lebendig, sogar unter Leuten, die sonst schon kritisch gestimmt sind. Speziell von dem ‚bekannten‘ Ahmed Dedović, einem Sänger aus dem Bezirk Nevesinje, der abwechselnd erzählt und singt und seine Taten auch selber in Liedern, die ins Volk gedrungen sind, verherrlicht hat, wird das allgemein erzählt, so daß sich auch österreichische Offiziere dafür interessierten. Auch der Woiwode Bogdan Zimonjić soll unverwundbar gewesen sein. Von Katholiken nenne ich den bereits erwähnten Bariša Božić, dem nur Schrott (*zrno*) von Gold und Silber (wie im Volkslied!), Blei und ‚Messer‘ aber nicht beikommen konnten. Als Mittel diene den Moslims eine (*h*)*amajlija, omajlija* (Talisman), welche Hodžas ‚schreiben‘, den Christen ein Stück Kreuzesholz (*časno drijevo*, gehört in Ljubinje von einem Orthodoxen). Gewöhnlich ist aber ein solches Glückskind ‚im Hemdchen geboren‘ (*u košuljici se rodio* = russisch *v soročké rodilsja*), das heißt im Amnion (Schafhaut), welche Schutzhaut gewöhnlich vor der Geburt platzt. Eine solche ‚rodēna‘ (geborene) oder ‚zelena (grüne) košulja‘ wird getrocknet und in die aufgeschnittene (*razreže se mišica*) Achselhöhle (*pod rukom*) eingenäht.

Die alten feudalen Zustände leben noch gleichfalls in der Erinnerung fort. Solche Bēgs wie die



Rizvanbegovići in Stolac und Gavran Kapetanovići in Počitelj führten miteinander Kriege bis zur Aufhebung der Würde der Kapetane. Was für feudale Herren es noch bis in die jüngste Zeit gab, beweist der Umstand, daß bei Dedaga Čengić bis zum Major alles mit den Händen auf der Brust (*podviš ruke*) stehen mußte; auch sein Imam durfte sich nur mit seiner Erlaubnis setzen. Dabei war er einer der letzten großen Liebhaber des epischen Gesanges, den er jeden Abend nach Aufhebung des Tisches (*digne se sofr* ist da wörtlich zu nehmen) zum Kaffee haben mußte, wobei andere Zuhörer nur aus besonderer Gnade anwesend sein durften. Eine andere Unterhaltung als das Singen oder Erzählen (*guslaj ili pričaj*) eines seiner Sänger kannte er gar nicht, sie war ihm ebenso ein Bedürfnis vor dem Schlafengehen wie das Einreiben der Füße durch einen Diener (*momak trljao noge*). An die einstigen feudalen Zustände erinnern selbst den einfachsten Touristen die Reste der Burgen und Kule im mittleren Bosnien und in der Herzegowina. Das interessanteste und am leichtesten zugängliche Beispiel liefert die malerisch gelegene Burg (*grad*) Počitelj auf der Eisenbahn zwischen Mostar und Gabela, die innerhalb ihrer Mauern, wohin zwei Tore führen, noch 600 Einwohner zählen soll (die ganze Gemeinde zählte nach der letzten Volkszählung 130 bewohnte, 23 unbewohnte Häuser, 767 Einwohner, davon 566 Moslims, 157 Katholiken, 44 Serbisch-Orthodoxe). Interessant sind auch die Bauten der Begovina bei Stolac; dagegen ist wenig Altes erhalten in Odžak, dem Sitz der Ljubovići, aber auch an den wenigen noch älteren Häusern fallen die kleinen Fenster auf, die abends mit Steinplatten geschlossen wurden, damit nicht hineingeschossen werden konnte. Ein leicht zugänglicher hölzerner Čardak (*karaula*, Wachhaus)<sup>1</sup> ist in Bosn.-Kostajnica erhalten, wohl dank dem Umstande, daß er zum Epidemiespital bestimmt ist. Wie eine türkische *kaldırma* aussah, kann man auf der mit großen, unregelmäßigen Steinen gepflasterten Straße, eigentlich einem Saum-

<sup>1</sup> Das ist der Sinn des Wortes in der Krajina! Vgl. dagegen Srpski Književni Glasnik kn. XXXI, br. 7, S. 552. Ebenso hörte ich dort wirklich *sapjevali pjesmu*.



weg, zwischen Počitelj und Domanović studieren: ein wahrer Hohn auf St. Novaković' allerdings nicht sichere Etymologie *καλὸς ῥόμος*. Erwähnung verdient auch die Erzählung eines katholischen Sängers der Herzegowina, der mit einer Deputation nach Wien gekommen war und ,im (Hof-)Museum ganz dieselbe Rüstung des Pferdes wie im Lied' fand.

Der Rückgang der Volksepik in den im Jahre 1913 von mir durchforschten Gebieten ist am meisten bei den Moslims bemerkbar. Sie findet nur noch wenig Anklang beim Adel und in den Städten und selbst in der Herzegowina ist sie schon auch in den Dörfern ,aus der Mode' gekommen (ich hörte von einem Sänger sogar: *izgustirale se*, von einem Beg aber: *ljudi . . . zaboravili, disgustirali već . . .*). Das ist auch begreiflich, denn bei den Moslims hat die Volksepik auch am stärksten die Existenzbedingungen verloren (*nema šta pjevati, nema kome pjevati, nema smisla*). Es gibt keine kriegerischen Zusammenstöße mehr an den Grenzen und im Innern (*nema rata, četovanja, čarkanja, junačkih okršaja*), der Handžar hat dem Gewehr Platz gemacht (*handžar je pao, zamijenila ga puška*) und diesem folgte gar das Maschinengewehr. Heute gebe es keine Helden mehr, sondern *pantolaši* (Pantolonsträger), die Welt sei entartet (*svijet se izrodio*), der Švaba habe alles nach seiner Art umgestaltet (*sve Švaba pošvabio*). Das Volkslied lebte, solange man mit dem Gewehr zu tun hatte (*s puškom baratanje*). Früher lernte man aus den Volksliedern, wie ausdrücklich betont wird, auch die Kriegsführung; man wurde durch die Lieder auch zum Heldenmut angeeifert. Heute kann man niemanden zum Zweikampf herausfordern und an die Stelle des *junaštvo* (Heldenmut) ist *disciplina* getreten, denn heute gilt die Disziplin in gleicher Weise für Zehntausende. Ein allerdings aus Dalmatien stammender Wirt der Herzegowina meinte aber: es handelte sich um die Aneiferung zum Falkentum (*sokolenje*), jetzt ist aber ein Falke (*soko*) derjenige, der Überfluß im Hause hat. An allen diesen Erscheinungen trägt die Schuld nicht bloß die Okkupation von Bosnien und Herzegowina (*do Austrije vazda se ratovalo*), sondern auch die Aufhebung der Kapetanate (*pjesme prestale, kad je nestalo kapetanija*) und die Herrschaft Alipašas in der Herzegowina



(als er *car* war, hörten die Fehden der Feudalherren von Stolac und Počitelj auf).

Sehr viel hat die Volksepik auch durch die Pauschalisierung der Abgaben an die Grundherren verloren, denn diese brauchen nicht mehr auf ihre Besitzungen zu kommen, wo sie sich von Sängern unterhalten ließen. Heute werden epische Lieder von den Moslims im Munde der Christen nicht mehr gern gehört, weil sie ‚nur zur Hetze gegen die Türkei dienen‘, und fügen wir hinzu, weil sie die Moslims zu sehr an die entschwundene Herrlichkeit erinnern.

Von mächtiger und dauernder Wirkung sind überhaupt die Veränderungen der wirtschaftlichen Verhältnisse und die sich immer mehr ausbreitende Bildung. Daß man heute arbeiten müsse (*radovi osvojili narod*), sehen auch die Sänger ein und ich bekam von einem, der das Singen aufgegeben hat, in Bosn.-Novi zu hören: singen kann nur derjenige, der den ganzen Tag auf dem Bauche liegt und studieren kann, was er am Abend singen soll. Der Ansicht, daß der Švaba jetzt zur Arbeit nötige, wie sich im Jahre 1912 ein Aga ausdrückte, stimmte man oft lächelnd zu, doch selbst ein Sänger in Široki Brijeg meinte, daß ihn der Švaba nicht zur Arbeit zwingen würde, aber die Frau und Kinder tuen es. Unter den Orthodoxen der Herzegowina wirkt die Intelligenz gegen die früher 3—4 Tage dauernde Feier des Hauspatrons (*slava*), die man ohne Heldenlieder nicht hätte aushalten können. Dem Volk selbst sagt man nach, daß es vernünftiger geworden sei (*narod umudrio*), weshalb es auch an ‚Dummheiten‘ (*budalaštine*) und ‚Tändeleien‘ (*besposlice*) kein Gefallen mehr finde. Ein Moslim meinte, man möge ihm nicht Übertreibungen aus der Vergangenheit singen, sondern was jetzt geschieht. Überhaupt ist der Glaube an die Wahrheit der Lieder, auf die man früher geschworen hätte, stark zurückgegangen, namentlich bei der Jugend; in einem moslimischen Kaffeehaus in Konjic konnten meine Begleiter von jungen Leuten über einen guten epischen Sänger sogar die Bemerkung hören: ‚Was lügt der und betrügt den Švaba?‘ So kommt es, daß heute Moslims aus Kreisen, die früher den Volksgesang förderten, um keinen Preis mehr ein episches Lied anhören möchten. In einem im Volkslied berühmten moslimischen



Ort, wo aber heute nicht mehr gesungen wird, bekam ich noch die Aufklärung: ‚Wir können auch ohne Lieder trinken.‘

Daß die gedruckten Liedersammlungen, die in Kaffeehäusern und auch sonst von den Großen gelesen werden, das gesungene Volkslied stark zurückdrängen, hörte ich auch im Jahre 1913 an verschiedenen Orten, neu ist aber, daß die großen und dicken Bücher der Matica Hrvatska, in welchen die moslimischen Volkslieder der Krajina erschienen sind, Kinder in Volksschulen mitbringen und unter der Bank im geheimen lesen (gehört in Žepče, Jelah, Sarajevo). In dem moslimischen Waisenhaus in Sarajevo lesen aber die Kinder an Abenden die Volkslieder so, wie sie gesungen werden. Singend lesen sie auch die Großen, aber im ganzen findet das einfache Vorlesen in den Kaffeehäusern auch deshalb Anklang, weil so die Lieder wer immer vortragen und sie auch langsam sprechen kann. Auch unter den Christen der Herzegowina hörte ich, daß die gedruckten Liedersammlungen den Gesang zurückgedrängt haben, weil jedermann nur die Worte und wenig die Gusle hören will. Als Vorleser fand ich in einem Kaffeehaus in Doboj einen jungen Mann, der nur ein Jahr die Schule besucht hatte, die stark abgegriffenen und zerrissenen Exemplare der Liederausgabe der Matica Hrvatska (Bd. III) und K. Hörmanns (Bd. I) gehörten aber einem Aga, der nicht lesen kann, aber die Lieder gern hört. In Mostar lernten Leute aus Hörmanns Liedersammlung sogar lesen, um auf diese Weise die Volkslieder genießen zu können.

Auch im Jahre 1913 machte ich die Beobachtung, daß alte Heldenlieder durch die lyrisch-epischen ‚*ravne*‘, ‚*u ravan*‘ (sc. *pjesme*) und moslimisch-lyrische (*sevdalinke*) abgelöst werden und daß die Tamburaschen-Chöre selbst in der Herzegowina den Sängern starke Konkurrenz machen. Die ausgelassenen Liebeslieder aus Syrmien (*srijemske*) sind auch in die Herzegowina vorgedrungen, aber in Nevesinje erklärten mir die Sänger, daß daselbst die Dörfer noch davon frei sind, denn ‚wir halten an den alten Gebräuchen fest‘. Sogar die moslimische Jugend bevorzuge jetzt auch ‚*valcer i kola*, um springen zu können‘. Derselbe Beg klagte mir auch über die ‚*gromofani*‘ (Grammophone!). Neben der



Zeitungslektüre nehmen auch alle möglichen Spiele sehr stark zu. Der Ersatz für die Volksepik ist nicht immer der beste, so daß man manchmal ihr allzuschnelles Schwinden bedauern muß.

Auf Grund der obigen Mitteilungen bin ich wohl noch mehr als im Jahre 1912 berechtigt, den Wunsch zu äußern, daß wir möglichst bald über den gegenwärtigen Stand der Volksepik in anderen südslawischen Gebieten, speziell aber im alten und neuen Montenegro und Serbien,<sup>1</sup> aufgeklärt werden mögen. Auf dem Gebiete der Volkskunde wird ja heute bei den Kroaten und Serben sehr viel geleistet, aber das einst überschätzte Volkslied wird heute stiefmütterlich behandelt, obgleich gerade die Volksepik für die heimische Literatur- und Kulturgeschichte die größte Bedeutung hat und uns die schönsten Parallelen bietet, wie die Volksepik bei anderen Völkern vor Jahrhunderten oder sogar Jahrtausenden gelebt haben mag.

<sup>1</sup> Ich selbst wollte meine Studien in den Sommerferien 1914 im östlichen und südöstlichen Bosnien und im Sandžak Novipazar beenden, wurde aber durch den Ausbruch des Krieges daran gehindert. K. N.

**Sitzungsberichte**  
der  
Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien.  
Philosophisch-Historische Klasse.  
176. Band, 3. Abhandlung.

---

**XXXVI. Mitteilung**  
der  
**Phonogramm-Archivs-Kommission.**

---

**Schweizer Mundarten.**

Im Auftrage der leitenden Kommission des Phonogramm-Archivs  
der Universität Zürich

bearbeitet von

**Dr. Otto Groeger.**

Vorgelegt in der Sitzung am 11. März 1914.

---

**Wien, 1914.**

In Kommission bei Alfred Hölder

k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler,  
Buchhändler der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften



Druck von Adolf Holzhausen,  
k. und k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.

## Vorbemerkung.

Die Anregung zu der vorliegenden Sammlung, die nach dem Muster der von Prof. J. Seemüller herausgegebenen „Deutschen Mundarten“ den Zweck verfolgt, eine Auswahl der in den Plattenprotokollen des Zürcher Phonogrammarchivs niedergelegten Mundartproben weitem Kreisen zugänglich zu machen, ist vom Begründer des Institutes und derzeitigen Vorsitzenden der Leitenden Kommission, Prof. A. Bachmann, ausgegangen, dem das Archiv auch das Zustandekommen der meisten deutschschweizerischen Aufnahmen zu danken hat.<sup>1</sup> Ihm sagt weiter der Verfasser für seine Person noch besonders herzlichen Dank für werktätige freundschaftliche Mithilfe bei Vorbereitung und Ausführung der vorliegenden Arbeit.

Die den abgedruckten Texten zugrunde liegenden Aufnahmen entstammen den Jahren 1909—1913. Den Apparat bediente bei der Mehrzahl der Aufnahmen Dr. J. Vetsch, der seinerzeit von Herrn F. Hauser eingeführt worden war; nur bei Nr. III, VIII, XVII—XIX, XXXI, XXXIV amtete Dr. W. Wiget, bei Nr. XVI, XXI—XXX der Verfasser als Phonographist.

Was die Vornahme der Aufnahmen betrifft, so ist darüber anknüpfend an die Vorbemerkungen zu Heft 1—3 der „Deutschen Mundarten“ folgendes zu sagen. Die Versuchspersonen wurden nicht nur in den höher gebildeten Kreisen gefunden; es wurden vielmehr zB. mit Leuten aus bäuerlichem Stande, deren Mundart ja naturgemäß freier von abschleifenden Einflüssen ist, auch hinsichtlich der Eignung zur Phonographierung recht gute Erfahrungen gemacht. Das Vorgehen setzt allerdings eine gewisse Vorbereitung voraus. Als einheitlicher Text, der von den Versuchspersonen zunächst in der Mundart niederschreiben war, hat sich für das deutsche Sprachgebiet, wo einzig bisher Erfahrungen gesammelt werden konnten, eine von Dr. Wiget verfaßte, die wichtigsten Lauterscheinungen mit Beispielen belegende Tellerzählung gut bewährt. Womöglich wurde außer derselben noch ein anderes

---

<sup>1</sup> Das Archiv besitzt derzeit 172 Platten, die sich auf 48 deutsche, 5 französische, 4 italienische und 6 rätoromanische Aufnahmen verteilen.



Stück nach Wahl des Sprechers aufgenommen. Nur aus Proben letzterer Art setzt sich, um Eintönigkeit zu vermeiden, die vorliegende Sammlung zusammen. Wo der Sprecher nicht selbst Verfasser ist, sondern nur einen schriftsprachlich vorliegenden Text in die Mundart umsetzte, oder wo er ein bereits abgedrucktes, sei es von ihm oder einem andern Verfasser herrührendes Mundartstück wiedergab, wurde dies besonders bemerkt. Soweit möglich wurde die Transskription nach dem Verfahren von Mund zu Ohr vor dem Besprechen der Platte vorgenommen. Dies hat zunächst den Vorteil, dem Sprecher, der ja trotz der Möglichkeit, aus seinem Manuskript zu lesen, vor dem Apparat leicht befangen und unsicher wird, den Text unmittelbar vor der Aufnahme noch einmal ins Gedächtnis zu rufen; weiter aber erlaubt es dem Protokollisten, besonders wenn er nicht selbst den Apparat bedienen muß, während der eigentlichen Aufnahme sofort Abweichungen, Pausen, Wiederholungen in das Protokoll einzutragen. Diese Bemerkungen brauchen dann beim Abhören der Platte nach der Aufnahme nur ergänzt zu werden, wodurch das schädliche mehrmalige Abspielen der Aufnahmeplatte überflüssig wird.

Zur Protokollierung der deutschschweizerischen Texte bedient sich das Archiv der in den „Beiträgen zur Schweizerdeutschen Grammatik“ angewandten Lautschrift, welche aus nachstehender vom Herausgeber der Beiträge, Prof. A. Bachmann, seinerzeit zur Wegleitung angefertigten Tabelle ersichtlich ist.

### Vokale.

#### Einfache Vokale.

*a æ ε e e i i o o u u      ö ö ü ü*

Reduziert *ə*, auch *a æ* usw. -- Vokalkürze wird nicht bezeichnet, Länge durch übergesetzten wagrechten Strich, zB. *ā, ē* usw.

#### Diphthonge.

Echte: *ai æi ei ei i i oi öi ui üi ui üi*  
*au æu eu eu      ou ou uu      öü öü*

Langdiphthonge *āi āi ēi* usw.

Unechte: *ea ea ia ia oa oa ua ua      öa öa üa, bzw. ea ia ua* usw.

Langdiphthonge *ēa āa* usw.

Reduzierte Diphthonge *ea ia ua* usw.

Nasalierung wird durch untergesetztes Häkchen bezeichnet, zB. *ạ* *ε̣* usw.

Zweigipflige Betonung durch *˘* rechts über dem Sonanten der Silbe; zB. *sō˘*.

### Triphthonge.

*uəi* *üəi* *uəu* *üəü* usw. Reduziert *uəi* usw.

### Konsonanten.

#### Stimmlose.

Verschlusslaute: Lenes *b d g* (velar) *ǵ* (palatal),

Fortes *p t k* (velar) *k̃* (palatal),

geminert *pp tt kk* (velar) *k̃k̃* (palatal).

Aspiraten: *ph th kh* (velar) *k̃h* (palatal).

Affrikaten: *pf ts tš kx* (velar) *k̃χ* (palatal).

Reibelaute: *f s š x* (velar) *χ* (palatal), Fortes bzw. geminiert *ff ss šš xx* (velar) *χχ* (palatal).

Hauchlaut: *h*. Fester Vokaleinsatz („Knacklaut“): *ʔ*.

#### Stimmhafte.

Liquiden: Lenes *r* (alveolar) *ʀ* (uvular) *l ł*,

Fortes bzw. geminiert *rr* (alveolar) *ʀʀ* (uvular) *ll łł*.

Nasale: Lenes *m n v*, Fortes bzw. geminiert *mm nn vv*.

Halbvokale: *j w*.

Die außerdeutschen Texte, die in den Protokollen in andern Transskriptionssystemen (so die französischen in dem des Glossaire des patois de la Suisse romande, die italienischen in dem des Archivio glottologico) vorliegen, mußten aus technischen Gründen vom Verfasser in das oben genannte, zunächst mit Rücksicht auf die Lautverhältnisse der deutschen Mundarten geschaffene System umgesetzt werden. Dies machte eine Anzahl Erweiterungen bzw. Umwertungen desselben notwendig. Es bezeichnen in den romanischen Texten *b d g* die den stimmlosen *p t k* entsprechenden stimmhaften Laute, *v z ž* die stimmhaften Entsprechungen von *f s š*, dann *k̃ ǵ* palatale zwischen *tš* und *kj* bzw. *dž* und *gj* liegende Laute, *ł ñ* mouilliertes *l n*. Ferner gibt in den französischen Texten *ɣ* halbvokalisches *ü*, in den italienischen *ʂ ʐ* die zwischen *s* und *š* bzw. *z* und *ž* gelegenen Laute wieder. *œ* in den italienischen



und rätoromanischen Proben hat den Wert eines stark palatalen *a*-Lautes, der sich mit dem überoffenen *e* der alemannischen Mundarten nahezu deckt. ' gibt den Wortton (doppelter Akzent in einem Wort schwebende Betonung) an.

Im Sinne leichter Lesbarkeit wurde in den Transskriptionen die Worttrennung, also die Zerlegung in etymologische Einheiten, im Allgemeinen durchgeführt, immerhin mit gewissen notwendigen Einschränkungen. So wurde in den deutschen Texten bei totaler (nicht aber bei partieller) Assimilation von Wortauslaut und folgendem Anlaut nicht getrennt (Fälle wie *xunt(t)ə* kommt der, *faškrössər* fast größer, *hemmər* haben wir, aber *nūp maxxə* nichts machen, *ev gantsə* ein ganzer, *wo p forpišt* wo du fort bist). Auch die Satzzeichen wurden in der Transskription soweit angängig in Übereinstimmung mit der schriftsprachlichen Übertragung gesetzt, nur wurden dort Anführungszeichen weggelassen.

Dem Abdruck wurden im wesentlichen die Aufzeichnungen der Originalprotokolle zugrunde gelegt, da eine einheitliche Überarbeitung an Hand der Platten sich als Fehlerquelle kaum empfohlen hätte. Immerhin wurde in jenen Fällen, wo Umstände wie wechselnde Bezeichnung desselben etymologischen Wertes innerhalb eines Textes udgl. (vgl. dazu auch J. Seemüller, Deutsche Mundarten II 1/2) die Vermutung aufkommen ließen, daß der Transskriptor einen Laut nicht richtig erfaßt habe — was ja, sofern derselbe mit der betreffenden Mundart nicht vertraut ist, namentlich im Beginne der Aufzeichnung leicht der Fall sein wird —, Protokoll und Platte noch einmal verglichen; zahlreiche Hinweise verdanke ich hier wieder meinem lieben Lehrer und Freund Prof. A. Bachmann, mit dem ich die Korrekturen der alemannischen Texte eingehend besprechen konnte. Daß eine Mehrheit an der Abfassung der Protokolle beteiligter Personen gewisse Inkonsistenzen in der Bezeichnung feiner Lautunterschiede im Gefolge hat, liegt in der Natur der Sache.<sup>1</sup> Die relative Abstufung der Laute innerhalb eines Textes, einer Mundart, ja innerhalb sämtlicher von einem Transskriptor angefertigter Aufnahmen, darf als verläßlich wiedergegeben werden; dagegen sind, was das

<sup>1</sup> So zB. in der Bezeichnung der Geminata bei Verschlusslauten zwischen sonorem Konsonanten und Vokal sowie zwischen Sonorlaut und Reibelaut; vgl. Beiträge zur Schweizerdeutschen Grammatik I § 22. III § 13. V § 13.



Verhältnis der Protokolle verschiedener Transskriptoren zu einander betrifft, gewisse Ungleichmäßigkeiten, die sich aus der bei verschiedenen Beobachtern verschiedenen absoluten Auffassung eines Lautes ergeben, kaum auszuschließen, insofern als der eine etwa in allen Fällen *a* schreibt, wo der andere bereits *o* am Platze wähnt usw.

Die lautlichen Bemerkungen am Kopf der deutschen Texte beschränken sich im allgemeinen auf das; was bei der Aufnahme durch den Transskriptor über die Besonderheiten der Lautung vermerkt wurde. In einzelnen Fällen wurden diese Angaben allerdings nach neuerlicher Abhörung der Platte ergänzt.

Gewisse auf Rechnung der Befangenheit vor dem Apparat zu setzende mundartliche Entgleisungen der Versuchspersonen, die sich namentlich in schriftsprachlich gefärbten Satzfügungen (Demonstrativ in relativischem Gebrauch u. dgl.), nur selten und auch schwerer feststellbar auf lautlichem Gebiet fühlbar machen, wurden, wo mit Sicherheit nachzuweisen, als solche angemerkt.

Mit Worterklärungen unter dem Strich wurde nach Möglichkeit gespart. Die Gefahr, sich zu weit einzulassen, lag nahe. In dieser Erwägung wurde auch im allgemeinen von Verweisungen auf die einschlägigen Artikel des Schweizerischen Idiotikons abgesehen, obwohl oder eben weil der Wunsch, solche Verweisungen anzubringen, sich bei jeder Zeile aufdrängte; denn da die Übertragung möglichst genau beim Wort zu bleiben und breitere Darstellung mit Rücksicht auf den Zweck zu vermeiden hatte, war der volle Bedeutungsinhalt eines Mundartausdruckes in manchen Fällen kaum wiederzugeben. Ein einmaliger nachdrücklicher dankbarer Hinweis auf das große schweizerische Mundartwerk sei daher an dieser Stelle gestattet.<sup>1</sup> Auch die Wortstellung hatte in der Übertragung möglichst dem Mundarttext zu folgen; im Hinblick darauf mögen Unebenheiten entschuldigt werden.

Was die Gruppierung der alemannischen Texte, zumal die Scheidung in eine nördliche und eine südliche Gruppe betrifft, so ist über die hiefür maßgebenden Gesichtspunkte (in erster Linie

---

<sup>1</sup> Für freundliche Auskünfte schulde ich nachfolgenden Herren, meist Korrespondenten des Idiotikons, Dank: Lehrer R. Häni, Köllikon; Schriftsteller M. Lienert, Zürich; Lehrer H. Meuli, Nufenen; Prof. J. Reinhart, Solothurn; Prof. Dr. K. Schmid, Zürich; Lehrer C. Schnyder, Thusis.



das Verhalten von  $\bar{i}$   $\bar{u}$   $\bar{ü}$  im Hiatus) die für die innere Gliederung der Mundart grundlegende Übersicht A. Bachmanns im Geographischen Lexikon der Schweiz V 74 ff. (neuerdings auch K. Bohnenberger, Die Mundart der Deutschen Walliser im Heimatal und in den Außenorten S. 48) zu vergleichen. Innerhalb jeder der beiden Gruppen sind die Orte im wesentlichen (die Berner Oberländer Aufnahmen sind unmittelbar hintereinander gebracht) in ost-westlicher Richtung angeordnet. Dabei ging das Streben dahin, eine möglichst große Anzahl geographisch auseinanderliegender Punkte durch Proben zu belegen, um so ein annäherndes Bild von der reichen innern Entwicklung der Mundart zu geben. Immerhin wurden die Mundarten Graubündens und des Berner Oberlandes etwas reichlicher bedacht, was sich einerseits durch die sehr interessanten sprachlichen Verhältnisse, anderseits dadurch rechtfertigt, daß dieselben durch besonders gelungene, von Prof. A. Bachmann vorbereitete und zumeist auch transskribierte Aufnahmen aus den Jahren 1910 und 1911 vertreten sind.

Mit der Aufnahme französischer Mundarten wurde erst Ende vorigen Jahres, und zwar nach eingehender Vorbereitung durch die Herren Professoren L. Gauchat<sup>1</sup> und J. Jeanjaquet<sup>1</sup> im Kanton Neuenburg begonnen, wo die in vollster Zersetzung begriffene Mundart nur mehr von wenigen alten Leuten gesprochen wird und daher besondrer Eile not tut. Es ergibt sich aus dieser Sachlage, daß die die französische Schweiz vertretenden Proben vielleicht qualitativ nicht auf jener Höhe stehen, wie sie etwa bei Aufnahmen in den Kantonen Freiburg und Wallis zu erwarten gewesen wären. Immerhin bieten jene Platten als voraussichtlich in Bälde letzte redende Zeugen einer Mundart erhöhtes Interesse.

Auch an die Aufnahmen im italienischen Sprachgebiet wurde erst im Dezember 1913 herangetreten, nachdem Herr Professor C. Salvioni<sup>1</sup> in Mailand sich zur Auswahl und Vorbereitung der Versuchspersonen und zur Protokollierung freundlichst zur Verfügung gestellt hatte. Es ließen sich Proben von vier verschiedenen Punkten des Kantons Tessin geben.

<sup>1</sup> Den genannten Herren sowie Herrn Dr. Jud in Zürich bin ich für gütige Durchsicht der Korrekturen der romanischen Texte zu herzlichem Dank verpflichtet.

Die rätoromanischen Mundarten sind durch je einen Unter- und Oberengadiner Text und durch zwei Oberländer Texte (Dalin bei Präz im sottoselvischen, Pitasch im surselvischen Gebiet) vertreten. Das Zustandekommen der Aufnahmen ist den Herren Dr. R. v. Planta und Privatdozenten Dr. J. Jud in Zürich zu danken.

Der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien sei für das freundliche Entgegenkommen, das sie uns durch die Aufnahme dieser Sammlung in die Sitzungsberichte erwiesen hat, verbindlichster Dank ausgesprochen.

Küsnacht (Zürich), im März 1914.

O. Gröger.



# Alemannische Texte.

## Nördliche Mundarten.

### I.

#### Mundart von Wald (Bezirk Vorderland, Kanton Appenzell).

Sprecher: Dr. Jakob Vetsch, Redaktor am Schweizerischen Idiotikon.

Transskriptor: Derselbe.

Vgl. J. Vetsch, Die Laute der Appenzeller Mundarten (Beiträge zur Schweizerdeutschen Grammatik I).

#### Platte 29 (1245).<sup>1</sup>

*<sup>2</sup>i šwendi, ə štund hendər appətsell, išt əmāl ə bork ksē, ənt tə fokt išt alpəp fə sinn torn ant kəkəkət. əm buəb hep fill mōsə dei dōrt i p pērk kɪ šōttə holə. ə het sibə kšwōštərtɪ kxā ənd iškad ə brōkklɪ wɪp fə də bork təhēm ksē. də fattə het tei pmalən əmp paxxə. wə də buəb əuw widər əmāl bi də bork fəbɪ hed wələ, hed ə də fokfrōgət, wə də fattər əmp muəttə tōiuid. də buəb hek ksāed: də fattə baxt əkkessəs prōd əmp muəttə mɔxpōs off pōs. də fokt išt nūt tross xə, ənt tō hed əm də buəp ts merkxə kkē, ass tə fattə s mēl,*

In Schwende, eine Stunde hinter Appenzell, ist einmal eine Burg gewesen, und der Vogt hat sich öfter vor seinen Turm hingesezt. Ein Knabe hat viel dort vorbei müssen in die Berge, um Molken zu holen. Er hat sieben Geschwister gehabt und ist nur ein Stückchen weit von der Burg daheim gewesen. Der Vater hat dort gemahlen und gebacken. Wie der Knabe auch wieder einmal bei der Burg hat vorbei wollen, hat ihn der Vogt gefragt, was der Vater und die Mutter täten.<sup>1</sup> Der Knabe hat gesagt: „Der Vater bäckt ‚ehegegesse-nes‘<sup>2</sup> Brot und die Mutter sezt Schadhafes auf Schadhafes.“ Der Vogt ‚ist nicht draus gekommen‘,<sup>3</sup> und da hat ihm der Knabe zu verstehn gegeben,

<sup>1</sup>eigentlich Konj. Präs. <sup>2</sup>vor der Bezahlung gegessenes. <sup>3</sup>ist aus den Worten nicht klug geworden.

<sup>1</sup> Die an erster Stelle stehende Zahl bezieht sich auf die Plattennummer des Zürcher, die an zweiter auf diejenige des Wiener Archivs, welch letztere natürlich nur angegeben werden konnte, insoweit die Dauerplatte bereits im Wiener Archiv liegt.

<sup>2</sup> Ähnlich Schwizer-Dütsch IV 2, 18.



wonna fəbaxxi, nüt tsalt heij omp  
 muatta blets in ə fəšrentsts pikxli  
 hāss püətsi. də fokt het tō welə  
 wessə, wərom si das tōuwid. dō  
 het tə buəp ksāēd: ebə wil t ūs als  
 keld nēšt. dō hed əm də foktröüt,  
 ə wel əm t hōnd ārāetsə. də fattə  
 hed əm buəp tō ākkē, ə söl ən  
 andəš mōl tāsən əndəšöbāši trāgə  
 ənd ə xats trē tuə. wo də buəb  
 ədenawek tə bork tsuə gōd, faxt  
 tə fokt widər ā mett əm: no, du  
 witsnasə, selə, xašp mər sægə we-  
 dāš: hent t əgəštə mē wīss odə  
 mē šwarts fedərə? mē šwarts.  
 wərom denn? will halt tūfl mē  
 met tə tswipherə tšaffid hend as  
 t epl. dō lōt tə fokt hōnd āb,  
 ənt tə buəb lōk xats usə, ənt tō  
 sent hōnd halt erə nōi. də buəb  
 išt wædli is holts abı kšprunwə  
 ənd het šūli mögə laxxə; abə də  
 fokt išt əm mett əmə špiass nōi ənd  
 hed ə tstōk kštəxxə. dō hed abə də  
 fattə fəm buəbə p pūrə tsemmə-  
 krüəft, ənt si hēmp porg ātsənt  
 ənt tə fokp fətrebə.

daß der Vater das Mehl, das er verbacke,  
 nicht gezahlt habe und die Mutter  
 Flicklappen in ein zerrissenes Klei-  
 dungsstück flicke. Der Vogt hat da  
 wissen wollen, warum sie das täten.<sup>1</sup>  
 Da hat der Knabe gesagt: „Eben  
 weil du uns alles Geld nimmst.“ Da  
 hat ihm der Vogt gedroht, er wolle  
 die Hunde auf ihn hetzen. Der Vater  
 hat den Knaben da angewiesen, er  
 solle ein anderes Mal die ‚Tanse‘<sup>2</sup>  
 verkehrt tragen und eine Kätze drein  
 tun. Wie der Knabe auf diese Weise  
 der Burg zugeht, fängt der Vogt wieder  
 an mit ihm: „Nun, du Naseweis,  
 heraus mit der Sprache, kannst du  
 mir sagen, wies steht.“<sup>3</sup> haben die El-  
 stern mehr weiße oder mehr schwarze  
 Federn?“ „Mehr schwarze.“ „Warum  
 denn?“ „Weil halt die Teufel mehr  
 mit den Zwingherrn zu schaffen haben  
 als die Engel.“ Da läßt der Vogt die  
 Hunde los, und der Knabe läßt die  
 Katze heraus, und da sind die Hunde  
 halt ihr nach. Der Knabe ist schnell  
 in den Wald hinunter gelaufen und  
 hat furchtbar lachen mögen; aber  
 der Vogt ist ihm mit einem Spieß  
 nach und hat ihn tot gestochen. Da  
 hat aber der Vater des Knaben die  
 Bauern zusammengerufen, und sie  
 haben die Burg angezündet und den  
 Vogt vertrieben.

<sup>1</sup> eigentlich Konj. Präs. <sup>2</sup> am Rücken ge-  
 tragenes Milchgefäß. <sup>3</sup> eigentlich: welches von  
 beiden (trifft zu).

## II.

### Mundart von Kirchberg (Bez. Alt Toggenburg, Kt. St. Gallen).

Sprecher: Dr. Wilhelm Wiget.

Transskription: Derselbe.

Platte 18 (1234).

s sint šə faštwæhunnərpfüftsk  
 jōr, het tə əmōl əm frōmmə pfarər

Es sind schon fast zweihundertfünf-  
 zig Jahre, da hat einmal ein frommer



i üsərə xurəxə übər pedüttig fom  
hæləgə xriüts predəgət. werə-  
tem das ər predəgət het, išt ə  
höltsiks xriüts, wo əm altər fərno  
khəppət išt, um kxurən umə  
kflogə un widər as glīx ortsrukxə.  
də pfarər un nəfil lüt hents nöksə,  
abər əp gantsə hüffə hevk xənə  
tsuəluəgə. sit tō gōppən iəts uf xil-  
perg usə gə xriütsə. fil xrapkni  
gōpkə bettə un werə ksunn. ts  
tiətswil išt ən ālts fröüli ksi; diə  
het halt asə klitsuxkxā, un ūskseə  
het si wiə nə kštōrbni. mə hett  
ərə nu s tōttəfröüli ksät. si het  
si fašt nümə xənə ferədlə upklīx  
het si nə wölən uf xilperg usə gə  
s hælīk xriüts ābettə. də mā het  
si nüd wölə gō lō. uf s māl hets  
əp xlapf kē unnərən inə, das tō  
mā upkximpfəršrəkkə sinn. do het  
si gants kuək xənən usəluuffə unn  
isš ksunn wōrdə. bim āx isš wōr!  
dər ap fə sapkkalə hets unnər-  
suəxxə lə un het tō kseə, dass wōr  
išt. tōdiwōrni xun hep mər əu is  
xriüts fūrə prəxt. den hents i  
par tægə druff rōpakkən übərəx  
wiə nə leptiks, das mäs nə hek  
xənə tūffə. s išt nu bi denə xinnə  
fōrxə, wo də fattər ump muəttər  
rexp frəm ksi sinn. drum gōppən  
iəts āl jōr am hælīk xriüts tag  
umm.

Pfarrer in unserer Kirche über die  
Bedeutung vom heiligen Kreuz gepre-  
digt. Währenddem er gepredigt hat,  
ist ein hölzernes Kreuz, das am Altar  
vorne gehangen ist, um die Kirche  
herum geflogen und wieder an den  
gleichen Ort zurückgekommen. Der  
Pfarrer und noch viele Leute haben  
es nicht gesehen; aber ein ganzer  
Haufen hat<sup>1</sup> zuschauen können. Seit-  
dem geht man jetzt nach Kirch-  
berg hinauf wallfahrten. Viele Kranke  
gehen, um zu beten, und werden ge-  
sund. In Dietswil<sup>2</sup> ist eine alte Frau  
gewesen; die hat halt so sehr die  
Gliedsucht gehabt, und ausgesehen hat  
sie wie eine Gestorbene. Man hat sie  
nur die Totenfrau genannt. Sie hat  
sich fast nicht mehr rühren können,  
und doch hat sie noch nach Kirch-  
berg hinaus wollen, um das heilige  
Kreuz anzubeten. Der Mann hat sie  
nicht gehen lassen wollen. Auf ein-  
mal hat es einen Knall gegeben in  
ihr drinnen, daß der Mann und die  
Kinder erschrocken sind. Da hat sie  
ganz gut hingehen können und ist  
gesund geworden. Beim Eid ist es  
wahr! Der Abt von Sankt Gallen hat  
es untersuchen lassen und hat da  
gesehen, daß es wahr ist. Totgeborne  
Kinder hat man auch zum Kreuz hin-  
gebracht. Dann haben sie in ein paar  
Tagen darauf rote Backen bekommen  
wie ein Lebendiges, daß man sie noch  
hat taufen können. Es ist nur bei  
den Kindern vorgekommen, wo der  
Vater und die Mutter recht fromm  
gewesen sind. Drum geht man jetzt  
alle Jahre am Heiligkreuztag in Pro-  
zession.

<sup>1</sup> eigentlich: haben. <sup>2</sup> Ortschaft in der  
Gemeinde Kirchberg.



## III.

**Mundart von Neuwilen (Bezirk Kreuzlingen, Kanton Thurgau).**

Sprecher: Albert Eß, Landwirt.

Transskriptor: Dr. W. Wiget.

## Platte 74.

*grüetsi, muatter! grüetsi, o wie  
xäxištū! jo, i gloup šo, mār send  
halk khaglet. hešp mōštobə? mi  
tōršts. mann, iəts kets xriəg! am  
bommərweiər obə haŋkebəlšūsər  
štritt ākfapəə. si hand üs öbər-  
nemə nōkrüəft, ond wonnə də  
kxarli nōkšpruəwən išt, hett əm də  
bronəmeištər ən štā əs pā herə-  
kwərffə, dan ər gad omkheit išt;  
omp priələt hett ər! ond iəts lept  
ər nō? jo, jo, abər iəts šlagəb  
mār xraxx; mār hantšo apmaxt  
uf əm wēg. gemmər ə štuk pröt,  
so xani tso dən andərə. mār  
samləd üs im šuəlhus onə. ər  
sepklix o buəbə! wa maxxəd  
ər al för tumheittə! ər gend ned  
nō, bis nō moll ann halbə tōd išt.  
s wōrt widər öppis kšits usə xo,  
wie all suntig. nō, so gapə;  
abər geb axt tsom hēs! dō xamə  
nümp maxxə, s send halp puəbə;  
s iššo för tswantsk jōrən əsō kst.  
luəg, iəts xunttə jōkkəl! heš  
tōrffə gō? wa hešp mitnō? dō  
im sakk inə han i t šlödərə; du  
wāšt jo, i xumm ərđləx wīt. ontū?  
luəg o, de hett ən āltə sābəl! wo-  
her hešte? da išt əm grosfattər  
sinn, də gläx, wommər əmōl amə  
sontig kha hand tsom rōübəris*

„Grüß Gott, Mutter!“ „Grüß Gott,  
o wie keuchst du!“ „Ja, ich glaub's  
schon, wir sind halt herumgetollt.  
Hast du Most droben? Mich dürstet.  
Denke dir, jetzt gibt's Krieg! Am  
Bommerweiher oben haben die Gebolts-  
hauser<sup>1</sup> Streit angefangen. Sie haben  
uns Übernamen nachgerufen, und wie  
ihnen der Karli nachgelaufen ist, hat  
ihm der Brunnenmeister einen Stein  
ans Bein geworfen, daß er gleich um-  
gefallen ist; und gebrüllt hat er!“  
„Und jetzt lebt er noch?“ „Ja, ja,  
aber jetzt schlagen wir Krach; wir  
haben es schon abgemacht auf dem  
Weg. Gib mir ein Stück Brot, so  
kann ich zu den andern. Wir sammeln  
uns im Schulhaus unten.“ „Ihr seid  
doch auch Buben! Was macht ihr  
immer für Dummheiten! Ihr gebt  
nicht nach, bis noch einmal einer  
halbtot ist. Es wird wieder etwas  
Gescheites herauskommen, wie alle  
Sonntage. Nun, so geh, aber gib acht  
auf das Gewand! Da kann man nichts  
machen, es sind halt Buben; es ist  
schon vor zwanzig Jahren so gewesen.“  
„Schau, jetzt kommt der Jakob! Hast  
du gehn dürfen? Was hast du mit-  
genommen?“ „Da im Sack drin habe  
ich die Schleuder; du weißt ja, ich  
komme [damit] tüchtig weit. Und du?  
Schau doch, der hat einen alten Säbel!  
Woher hast du den?“ „Das ist dem  
Großvater seiner, der gleiche, den wir  
einmal an einem Sonntag gehabt haben

<sup>1</sup> Geboltshausen, Ortschaft in der Nähe  
von Neuwilen.



ond landegoris maxxə. er išt  
tswər rəstig; abər ər fitsklīx.  
mər wend denə xeiba gebəlsūsər  
fröššə šo tseigə;<sup>1</sup> diə rüffəd üs  
den nüma hümpələstök nō! luəg,  
də onə išt šo ən gantsə hüffə bi-  
nənand; s trübawürts mikkəl het  
sin fānə mipprəxt; de muə den  
fərüss. s pānwärttərs ērnšt hett  
ən luppə štekkə; da söt alweg ən  
špiəss si. dök xontə xlī guštəli  
nə mittəmə beppəl, wo faškrössər  
išt als<sup>2</sup> ər. de wōrat si o fōrttə!  
ištə xlī rössliwürt o dōbi? jə,  
luəg nō, döt štōtt ər; er hett ən  
sābəl, er ištər āfūrər. ləs o, wiə  
si lārməd! də špriəwəkəbəlšūsər  
šo fort, wen si s no hōrəkxō.  
xom, mər jöləd əmöll: hō!

## Platte 75.

sō, xontšt əfāppə; i ha pmānt,  
du xemiškər ned! hešt nümp  
mitnō tsom xriəgə? wowoll, sexš-  
tō, t šlödərə han i im sak; ən  
beppəl hett i kxan törffə mitnē;  
wens p muəttər kseə het, het si  
kšimpft. sō, iəts wemmər abər  
maxxə, da mər forkxoməd! he dō,  
maxxəd i ə wepp i t ərniɡ, ə wepp  
i t rēijə, ts fārə! dō sind jə fūf;  
gəp du hendərə, hejəri, du bišt  
xlinnər als<sup>2</sup> dər ērnšt; s würlīx  
sī, wo t štōšt. hek kxann ə mund-  
harmonī dō? no, den siəwəb mər  
halt ə liəd! alweg: last<sup>2</sup> hōrən<sup>2</sup>.  
also i tsell uf drū, ond den

<sup>1</sup> statt zu erwartendem tsāgə.<sup>2</sup> schriftsprachlich.

zum Räuber und Landjäger spielen.  
Er ist zwar rostig; aber er haut trotz-  
dem. Wir wollen [es] diesen ver-  
damnten Geboltshauser Fröschen schon  
zeigen; die rufen uns dann nicht mehr  
Himbeerstöcke nach! Schau, da unten  
ist schon ein ganzer Haufen bei-  
einander; des Traubenwirts Emil hat  
seine Fahne mitgebracht; der muß  
dann voraus. Des Bahnwärters Ernst  
hat einen langen Stecken; das soll  
gewiß ein Spieß sein. Dort kommt  
der kleine Gustav noch mit einem  
Knüttel, der fast größer ist als er.  
Den werden sie aber fürchten! Ist  
der kleine Rößliwirt auch dabei?“  
„Ja, schau nur, dort steht er; er hat  
einen Säbel; er ist der Anführer.  
Horch doch, wie sie lärmen! Da  
laufen die Geboltshauser schon fort,  
wenn sie sie nur kommen hören.  
Komm, wir rufen einmal: Ho!“

„So, kommst du endlich; ich habe  
gemeint, du kommest gar nicht! Hast  
du nichts mitgenommen zum Kriegen?“  
„Doch, doch, siehst du da, die Schlei-  
der habe ich im Sack; Knüttel hätte  
ich keinen mitnehmen dürfen; wenn's  
die Mutter gesehen hätte, hätte sie  
geschimpft. So, jetzt wollen wir aber  
machen, daß wir fortkommen!“ „He  
da, macht euch ein wenig in die  
Ordnung, ein wenig in die Reihen, zu  
vieren! Da sind ja fünf; geh du nach  
hinten, Heinrich, du bist kleiner als  
der Ernst; es wird gleich sein, wo  
du stehst. Hat keiner eine Mund-  
harmonika da? Nun, dann singen  
wir halt ein Lied!“ „Gewiß: ‚Laßt  
hören‘.“<sup>1</sup> „Also ich zähle auf drei,

<sup>1</sup> Beginn eines bekannten Volksliedes.



*fap̃p̃ab m̃ar ā. ās, tswā, drū.  
last hōr̃an z̃us ālt̃ar tseit.<sup>1</sup> —  
richtig hẽst̃ an dreiaap̃el inn hōs̃an  
iña. wo send̃ er wid̃er om̃ak̃strĩa-  
l̃at? han is neks̃āt, s x̃em əs̃ō us̃a!  
ēr sepk̃x̃erli! m̃ar send̃ halt im  
x̃riak̃s̃i; m̃ar hant̃sl̃ax̃t im š̃wad̃er-  
l̃ō uf̃kf̃üert. hẽst̃ is kh̃ōrp fork̃o?  
j̃o fr̃ili; s ĩst̃ ə nets krag̃ōl ksi. j̃o  
h̃ae, ks̃up̃p̃a hem̃m̃ar<sup>2</sup>: last hōr̃an  
z̃us ālt̃ar tseit, ont ten sem̃m̃ar  
geg̃am mil̃xp̃æxx̃li us̃a als öb̃er  
eks̃ dor t ækk̃ar ont wes̃a dor̃a bis  
oñan a š̃wad̃erl̃ō. d̃a xl̃i r̃ös̃s̃liw̃ürt  
ĩst̃ar āf̃üer̃ar ksi; er hett̃ an s̃āb̃el  
kha. j̃æ w̃ā, der̃a sax̃x̃a maxx̃ad̃ er  
am̃a sont̃ig [von der̃a ab zwei-  
mal]! j̃æ ont̃ū, wa hẽst̃ū b̃i der̃  
kh̃ā? i ha d̃ax̃ nüpk̃s̃ẽa wo p̃ forp-  
pĩst̃. l̃os̃ ĩots̃ no, wĩas̃ kap̃p̃an ĩst̃.  
d̃o sem̃m̃ar also ts̃us x̃ü̃aff̃ers̃ wes̃  
us̃a ond hand̃ üs̃ ob̃an am r̃ā uf̃-  
k̃st̃elt, w̃āš, t̃öt ob̃an am mil̃x̃-  
p̃æxx̃li, wo m̃a let̃st̃a went̃ar ap̃-  
khol̃ts̃at̃ het̃. d̃ō hamm̃ar ə gũatti  
š̃telikh̃ā. w̃ep̃ keb̃el̃š̃ūs̃er hett̃ad̃  
w̃el̃a d̃a r̃ā ūf̃, hett̃ab̃ m̃ars̃ den  
š̃o wid̃er ob̃anab̃a k̃š̃ikt. ond̃er-  
dess̃a sent̃ s̃ x̃ü̃aff̃ers̃ j̃ok̃k̃el ont̃ s̃  
ũal̃er̃ax̃en ērñst̃ d̃a r̃ā āb̃ l̃ans̃am  
geg̃a geb̃el̃š̃ūs̃en iña go lũag̃a, wa  
d̃ia fr̃öš̃š̃a maxx̃ad̃.*

## Platte 76.

*aber die send̃ alweg ñām̃en  
inñer̃a š̃tob̃an iña khok̃k̃at. si hand̃  
am̃ōl o nüpk̃ōrp̃is der̃ ērñst̃ an š̃t̃a*

<sup>1</sup> von *last* an gesungen, schriftsprachlich. <sup>2</sup> statt zu erwartendem *hamm̃ar*.

und dann fangen wir an. Eins, zwei, drei. Laßt hören aus alter Zeit.“ — „Richtig hast du einen dreieckigen Riß in den Hosen drin. Wo seid ihr wieder herumgestrichen? Habe ich nicht gesagt, es komme so heraus! Ihr seid Kerle!“ „Wir sind halt im Krieg gewesen; wir haben die Schlacht im Schwaderloh<sup>1</sup> aufgeführt. Hast du uns fortgehen gehört?“ „Ja freilich; es ist ein netter Krakeel gewesen.“ „Nun ja, gesungen haben wir: „Laßt hören aus alter Zeit“, und dann sind wir gegen das Milchbächlein hinaus immer quer durch die Äcker und Wiesen durch bis unten an Schwaderloh. Der kleine Rößliwirt ist der Anführer gewesen; er hat einen Säbel gehabt.“ „Ja was, solche Sachen macht ihr an einem Sonntag! Ja und du, was hast du bei dir gehabt? Ich habe doch nichts gesehen, wie du fort bist.“ „Höre jetzt nur, wie's gegangen ist. Da sind wir also zu des Küfers Wiese hinaus und haben uns oben am Rain aufgestellt, weißt du, dort oben am Milchbächli, wo man letzten Winter abgeholzt hat. Da haben wir eine gute Stellung gehabt. Wenn die Geboltshauser den Rain herauf gewollt hätten, hätten wir sie dann schon wieder hinuntergeschickt. Unterdessen sind des Küfers Jakob und des Ulrichs Ernst den Rain hinab, langsam gegen Geboltshausen hinein, um zu schauen, was die Frösche machen.

Aber die sind offenbar irgendwo in einer Stube gehockt. Sie haben halt wenigstens nichts gehört, bis der Ernst

<sup>1</sup> Ort im Bezirk Kreuzlingen, wo 1499 ein österreichisches Heer von den Eidgenossen geschlagen wurde.



as pronəmeištərs šürtōr anə kwərffə  
 het. denn išt ər abər forkhaglət  
 hendər əm pössə hendərə. diə ge-  
 bəlsūsər sentō usəxō, öppə fiər  
 fūf, ond hand al ksuəxt, bis mər  
 ākfəppə hand jōlən oək xējə,  
 wāšt, əso wiə di āltən eikkənossən  
 aməl. mann, tā hettiš sölə hōrə;  
 dā hett andərš kxəttə. den sent  
 si inə ond üsəri tswē send widər  
 oməxō, omb mər hant šo welən  
 ali tsemə də rā āb ond is tərff  
 inə. do sent si widər usəxō, abər  
 nümen əlā; s pronəmeištərs xnext  
 išt mitt ənə xō ont s meijərs emil,  
 ontə hond hant si o mippəxt.  
 de het tō umpələ ond hett əl welən  
 uf üs lōs, wommər əso klärmət  
 hand. abər iəts sentia heldə nek-  
 xō, wo si diə šār kseə hand. am  
 bommərweijər obə hant si ələwil  
 prallət ompmānt, wa si seijəd. si  
 hettəd no sölə xō, diə hettəd uf  
 də grend öbərəxō! o šwəts o ned  
 əso wüəšt! wēr kšidər, ər tättəd  
 irdlax mittənand; ər sepkxan  
 drek brəfər als<sup>1</sup> di ānə. jo, abər  
 da mōl hant sī ākfəppə khā, ontō  
 sent si ondər s meijərs berəbomm  
 anəkštandə, wāš, töt tə grōss  
 gontətšūsər bi də šūr, ond hand  
 ākfəppən öbərnemə rüəffə, mər  
 seijəd nüntigi hümpələštök. do  
 han i tēkt: wärttəd nō, ər mond  
 əmoll ə hümpələ hā, ond ha ən  
 štā parāpməxt i t šlödərən inə.

<sup>1</sup> schriftsprachlich.

einen Stein an des Brunnenmeisters  
 Scheunentor geworfen hat. Dann ist  
 er aber fortgesprungen hinter einen  
 Busch. Die Geboltshauser sind darauf  
 herausgekommen, etwa vier fünf, und  
 haben immer gesucht, bis wir an-  
 gefangen haben zu schreien und zu  
 krähen, weißt du, so wie die alten  
 Eidgenossen einstmals. Glaub mir, das  
 hättest du hören sollen; das hat anders  
 getönt. Dann sind sie hinein, und unsere  
 zwei sind wieder zurückgekommen, und  
 wir haben schon alle zusammen den  
 Rain hinab und ins Dorf hinein wollen.  
 Da sind sie wieder herausgekommen,  
 aber nicht mehr allein; des Brunnen-  
 meisters Knecht ist mit ihnen ge-  
 kommen und des Meiers Emil, und  
 den Hund haben sie auch mitgebracht.  
 Der hat [wild] getan und gebellt und  
 hat immer auf uns los wollen, wie  
 wir so gelärmt haben. Aber jetzt  
 sind die Helden nicht gekommen, wie  
 sie die Schar gesehen haben. Am  
 Bommerweiher oben haben sie immer  
 geprahlt und gemeint, was sie seien.  
 Sie hätten nur kommen sollen, die  
 hätten ‚auf den Kopf bekommen‘<sup>1</sup>.  
 „Aber schwätze doch nicht so häß-  
 lich! Es wäre gescheiter, ihr wäret  
 verträglich miteinander, ihr seid keinen  
 Dreck braver als die andern.“<sup>2</sup> „Ja,  
 aber das Mal haben sie angefangen  
 gehabt, und da haben sie sich unter  
 des Meiers Birnbaum gestellt, weißt  
 du, dort der große Guntershauser<sup>3</sup>  
 bei der Scheuer, und haben angefangen  
 Übernamen zu rufen, wir seien nichts-  
 nutzige Himbeerstöcke. Da habe ich  
 gedacht: „Wartet nur, ihr sollt ein-  
 mal eine Himbeere haben“, und habe  
 einen Stein parat gemacht in die  
 Schleuder hinein. Siehst du da, die

<sup>1</sup> Hiebe bekommen. <sup>2</sup> eigentlich: die einen.  
<sup>3</sup> eine nach dem Ort Guntershausen im Thurgau benannte Mostbirnensorte.



*sexštō, diā han i mitnō, ha si  
kšwēit, ontā stā flūkkants öbər-  
dorā, dā berəbomm āb. mann, tiā  
send uf t sittā khaglāt! dō hešt  
öppis kšīts ākštelt; het jō xōnən  
an töt si! mann, pment nō mōll  
so öppis maxxšt! jō denā hets  
nümpmaxt, omp mēr sentō dorhā,  
wommər kseā hant, tas nünt išt.*

habe ich mitgenommen, habe sie ge-  
schwungen, und der Stein fliegt ganz  
drüberhin, über den Birnbaum hin-  
unter. Du, die sind auf die Seite  
gefahren!“ „Da hast du etwas Ge-  
scheites angestellt; es hätte ja einer  
tot sein können! Warte, wenn du  
noch einmal so etwas machst!“ „Ja  
denen hat es nichts gemacht, und wir  
sind da heimwärts, wie wir gesehen  
haben, daß es nichts ist.“

## IV.

**Mundart von Stammheim (Bezirk Andelfingen, Kanton Zürich).**

Sprecher: August Langhardt, Landwirt.

Transskriptor: cand. phil. Alfred Farner.

## Platte 22 (1238).

*wörəm biš keštər ts öbəd nid is  
xrüts uə xō? mann, da išt xeibō  
luštik kapwə. ššturtsərs hans het  
widər əmōll kxuə apklō; dā šnīdər  
irgəli untā mixxəli untsattlārōtā  
webər sind zu dei ksi; dō xunt  
s wekxnəxtā hansjōkxəb nō. wāšš  
tā hans het letšti bəm pūrəbēttər  
tsimərma ussə müəsən öppis  
maxxən a dər taxštrētsə, untō  
het tā tsimərma dā sep takkad ə  
meksatə kha. uf diā axti, het tā  
meksər negəli ksāt, müəi als pa-  
rāt si. iəts wo s əfəppə nō dā  
nūnə ksi išt, het tā tsimərma ā-  
kfəppən úfpigerə und leštərə: da  
würp mər ə netti meksatən apsetsə;  
i ha iəts əfəppən əv gantsə xarə  
fol štökx fərbrent, unts wassər  
lettərət šō lapw [verbessert bāld]  
ə štund übər dā sēxtofən abə wek  
somənə rats, somən āfēltigə. dō*

Warum bist du gestern Abend nicht  
ins Kreuz hinaufgekommen? Glaube  
mir, da ist es verdammt lustig zu-  
gegangen. Sturzers Hans hat wieder  
einmal ‚die Kuh losgebunden‘<sup>1</sup>; der  
Schneider Georg und der Michel und  
des Sattlerroten Weber sind auch dort  
gewesen; da kommt des Wegknechten  
Hansjakob noch. Weißt du, der Hans  
hat letzthin beim Bauernpeter Zimmer-  
mann draußen etwas machen müssen  
an der Dachrinne, und da hat der  
Zimmermann an jenem Tag gerade  
ein Schweinschlachten gehabt. Auf  
acht [Uhr], hat der Metzger Nägeli  
gesagt, müsse alles parat sein. Jetzt  
wie es nun schon nach neun gewesen  
ist, hat der Zimmermann angefangen  
aufzubegehren und zu schimpfen: „Das  
wird mir ein nettes Schlachten ab-  
setzen; ich habe jetzt nachgerade  
einen ganzen Karren voll Holzblöcke  
verbrannt, und das Wasser tropft schon  
bald eine Stunde über den Waschofen  
hinunter wegen so einer ‚Ratte‘<sup>2</sup>,

<sup>1</sup> Possen getrieben. <sup>2</sup> Scheltwort, etwa  
Kerl.



*āsmols xunt ər dərther, də meksər  
mit sim likxratte, öppə<sup>1</sup> am tzeni.  
də tsimərma hett ən nit šlɛxt ā-  
kšnūtst. dō hets abər hantli müəsə  
gə. nōanand hep mə da sūli kholt  
im štall hinnə und hets wellə  
bədīgə. dō fərɪst ənə də štrikx,  
und uf und dəfə übər kərukērttə<sup>1</sup>  
und übər də bax durə<sup>1</sup> und übər  
p māntələn iə bis tsəm pəškənextli  
abə. dō wo s widər xə sind mitt-  
əm sūli, išš əs natūrli gants fər-  
gəlštərəksi und hekxreit we tsuē  
obərtaxtilimöüdə. dō išt natūrli  
ənand nō ən hüffə ximpinənəpksi  
und hend ən xēibə špekxtākxəl  
fərffürt und ə kragōl. dō sāt tə  
tsimərma i sīnər tōübi tsər frəu  
[verbessert pardə, tsəm meksər]:  
həu dəx der sū əmoll ās uf də  
grind, suss xetsərət si mit samt  
əm tsübərli nənəmoll də prättəweg  
uf. əm tsimərma sī frəu het tem  
diə nimmə ləpər xōnə tsuəluəgə  
und išp fər əvšt inn əptritt iə  
krent štatt xə s pluət rüərə. dō  
rüəft er denn: i will šə maxxə,  
das si usə xunt; mə lərt iəts nə  
ə šapfə foll wassər dur s brifət-  
herts durə, si würtenn*

### Platte 23 (1239).

*...<sup>2</sup> s hindər wol lupfə. dō hep mə  
tsərt wəklupft wəksəbət a dem sūli  
umə we fəruxət, untō, wo s əs  
wemp fəm šragə<sup>1</sup> an rəxxə herə-*

<sup>1</sup> statt häufigerem öppən, kərukērtən, durən, šragən. <sup>2</sup> Schluß von Platte 22 von mə an wiederholt.

so einer einfältigen.“ Da plötzlich kommt er daher, der Metzger mit seinem Deckelkorb, etwa um zehn. Der Zimmermann hat ihn nicht übel angefahren. Da hat es aber flink gehen müssen. Sofort hat man das Schwein geholt im Stall hinten und hat es zu Boden werfen wollen. Da zerreißt ihnen der Strick, und auf und davon über die Krautgärten und durch den Bach und über die ‚Gemeindeteile‘<sup>1</sup> hinein bis zum Postknechtlein hinab. Wie sie dann zurückgekommen sind mit dem Schwein, ist es natürlich ganz verschreckt gewesen und hat gekräht wie zwei Dachbodenkater. Da ist natürlich immer ein Haufen Kinder bei einander gewesen und hat<sup>2</sup> einen verdamnten Spektakel vollführt und einen Krakeel. Da sagt der Zimmermann in seinem Ärger zur Frau [pardon, zum Metzger]: „Hau doch dem Schwein einmal eins auf den Kopf, sonst rennt es mitsamt dem Zuber noch einmal den ‚Breitenweg‘ hinauf!“ Dem Zimmermann seine Frau hat der Sache nicht mehr länger zusehen können und ist vor Angst in den Abtritt hinein gerannt statt das Blut rühren zu kommen. Da ruft er dann: „Ich will schon machen, daß sie heraus kommt; man leert jetzt nur ein Schaff voll Wasser durch das ‚Abtritttherz‘<sup>3</sup>, sie wird dann

... den Hintern wohl heben.“ Da hat man an dem Schwein herumgezerrt und -gehoben und -geschabt wie verrückt, und da, wie sie es vom Schragen an den Rechen hinhängen wollen, ist dann

<sup>1</sup> in Parzellen abgeteiltes Stück Gemeinde-land. <sup>2</sup> eigentlich: haben. <sup>3</sup> herzförmiger Ausschnitt in der Wand des Abtrittes.



hepkxa, išten da meksar na tnepf, und lönt sūli na am boden abə kheia. dō ista lērmə nənəmoll lōs-kapwa. erst woplutwürst əfapwa<sup>1</sup> uf əm tišš ksi sind, išš əs nōa-wertər əxlei kmüatlixər wōrda.

hešt du šə khört, wa də gīr-špergər ruədi letšti ākštelt het? wāstei im höfli unnə. ər het šints müəsən əxlei mōšt abla, untə šnei-tər ferdi hett əm du khölffə. den gits ja alimoll hepf. si ālti het tenn übarəbə herdöpfəl ksotta für t söüə. dō rüəft ər den dər muəttər, wo-nər du müəi t hepf anälərə. uf di xlinə herdöpfəl uə, het si pmaxt. si het natürli pmānt uf ti ksottna. də ruədi nimtiə geltə<sup>1</sup> und lērt si im xer unnə uf tə hüffə xli herdöpfəl uə, hett abər glī pmerkxt, tas lets išt, de grasaff, unt nimtō də xāršt und het tē hüffən əxlei fərhexxlat. abər gell, sāšt niə-mərtəm nūt, sātt ər na tsəm ferdi. abər də ferdi het tēpkxt: seb išt iəts nūksi, da müənt lūt wüssə.

geštər hett du sonən galōri fəmə šwōp six prākmaxt, ər hei im sibətskərxiag əmoll amə frantsōs ə bā apkhəuə. dō seg i, da sei abər iəts kxa heldətōt; əs wēr kšīdər ksi, ər hett əm də xəpf ap-khəuə. dō sātt ər denn, də xəpf sei halt šə əweksi.

ix bi šštrəušnīdər hanissə buəp t štammən ussə.

<sup>1</sup> statt häufigerem əfapən, geltən.

der Metzger noch ausgeglitten, und [sie] lassen das Schwein noch auf den Boden fallen. Da ist der Lärm noch einmal losgegangen. Erst wie die Blutwürste endlich auf dem Tisch gewesen sind, ist es nachher ein wenig gemütlicher geworden.

Hast du auch schon gehört, was der Girsberger Rudi letzthin angestellt hat? Weißt du, [der] dort im Höfli unten. Er hat scheint's ein wenig Most ablassen müssen, und der Schneider Ferdi hat ihm auch geholfen. Dann gibt's ja jeweilen Hefe. Seine Alte hat da im obern Stock Erdäpfel gekocht für die Schweine. Da ruft er dann der Mutter, wohin er denn die Hefe leeren müsse. „Auf die kleinen Erdäpfel“, hat sie gesagt. Sie hat natürlich gemeint auf die gekochten. Der Rudi nimmt die ‚Gelte‘<sup>1</sup> und leert sie im Keller unten auf den Haufen kleiner Erdäpfel, hat aber bald bemerkt, daß es verkehrt ist, der Grasse, und nimmt darauf den Karst und hat den Haufen ein wenig zerteilt. „Aber gelt, du sagst niemandem etwas“, sagt er noch zum Ferdi. Aber der Ferdi hat gedacht: „Daraus wird jetzt nichts, das müssen die Leute wissen.“

Gestern hat auch so ein Einfaltspinsel von einem ‚Schwaben‘<sup>2</sup> sich breit gemacht, er habe im Siebzigerkrieg einmal einem Franzosen ein Bein abgehauen. Da sage ich, daß sei aber jetzt keine Heldentat; es wäre gescheiter gewesen, er hätte ihm den Kopf abgehauen. Da sagt er dann, der Kopf sei halt schon weg gewesen.

Ich bin des Strohschneider Hannes Sohn zu Stammheim draußen.

<sup>1</sup> Zuber. — <sup>2</sup> geringschätzig, Deutscher überhaupt.



## V.

**Mundart von Dättlikon (Bezirk Winterthur, Kanton Zürich).**

Sprecher: Dr. Heinrich Ernst, früher Lehrer, jetzt zürch. Regierungsrat.  
Transskriptor: Prof. Dr. Albert Bachmann.

*a* hat als Kürze und Länge ungefähr den Lautwert von *o*.

## Platte 24 (1240).

## Tædlikxə.

*i wili wets fartselə, wəs for  
füftsk sæxtsk jārən i mūrə hæimət  
ūsksē hæt. wənər šo wüssəd,  
iš tædlikxə ə xlīsəs ārms næstli.  
wets hæts ə pār nöijt hūsər dēt  
für derəgi, wo abəprænt sind;  
abər dōtsmāl sind aləs wüəštī alti  
xrētsə ksī; də mūrər fridli hæt  
mē fərdianət muttəm xæmufægs  
als muttəm hūsər abəbutsə. ōs  
xində hæts abər ræxt ākhæimələt  
i denən ältə, šwārtsə štubə mi tenə  
āskloffnə bōdən und wūrmštixxiḡə  
bæpkxən und wændə, ump mər  
hettid is filiḡ psunə, hep mər welit  
tūššə mits parōnən im wārkkuət  
ussə. wæn ər wænd wüssə, wəs  
imə so ə hūs ksī išš, müəmər halt  
ə psüəxli maxə, öppə bim foks  
hæiri im mæiəhāf. fu dər šträss  
hēr xæməp mər grad i kxuəxi iə.  
pfoks hæirəxm štāt ə dər xoušt  
ump maxt s naxtæssə borād: kxafi  
wəp kants herdöpfəl. p mulx ist  
jušt am ūfgā; p frau nimkšwimp  
pfanə fum fūr und lērti hætss  
mulx in siḡnapf uf əm hafə; si  
špradlēt nid übəl bim ilērə. im  
sēxtofə brænts au. mörn wirk  
kwöššət, sæip frau und wüšt si mit*

## Dättlikon.

Ich will euch jetzt erzählen, wie es vor fünfzig bis sechzig Jahren in meiner Heimat ausgesehen hat. Wie ihr schon wißt, ist Dättlikon ein kleines armes Nestlein. Jetzt hat es ein paar neue Häuser dort für solche, die heruntergebrannt sind; aber dazumal sind alles wüste alte ‚Krenzen‘<sup>1</sup> gewesen; der Maurer Friedli hat mehr verdient mit dem Kaminfegen als mit dem Häuser herunterputzen. Uns Kinder hat es aber recht angeheimelt in diesen alten, schwarzen Stuben mit diesen ausgelaufenen Böden und wurmstichigen Bänken und Wänden, und wir hätten uns vielleicht besonnen, ob wir hätten tauschen wollen mit Barons im Wartgut draußen. Wenn ihr wissen wollt, wie es in einem solchen Haus gewesen ist, müssen wir halt ein Besuchlein machen, etwa beim Vogts Heinrich im Maienhof. Von der Straße her kommen wir gerade in die Küche hinein. Die Vogts Heinrichin steht an der ‚Kunst‘<sup>2</sup> und macht das Nachtessen parat: Kaffee und ganze Erdäpfel. Die Milch ist just am Aufgehn; die Frau nimmt geschwind die Pfanne vom Feuer und leert die heiße Milch in den Seihnapf über dem Hafen; sie zischt nicht übel beim Hineinleeren. Im Wäscheofen brennt es auch. „Morgen wird Wäsche gehalten“, sagt die Frau und wischt sich mit der blau-

<sup>1</sup> eig. geflochtener Rückenkorb, uneig. altes, enges Haus. <sup>2</sup> Herd.



*tär blätрукxtə šöss s ksıxt āb. əs  
maxt ərə hæıss, sı hætt əm morgə  
paxxə. ı dər moltə ligət na ə par  
tünə für də mōndərık tsümbıs.  
mər güksləd au ı s xəmi uə: phots  
tūsıg, wo woll! s foks hæırs kātš  
uf! tswō grōssi špækxsıttən un-  
trei hamə havətobə unt šüblig əv  
gantsə štəkkə foll. əi hamə hebıts  
əm pfarər kə, səıp frau und wuə-  
štət ə xli unt šlukxt, und əm  
šualərər əv xıbakkən und ə bluət-  
wūršt; ər heb halt šülü tapkxətə-  
für wəksəıt, wıə s foks hæırs ə  
lüt seıgıd und wıə sıs guət hebıd.*

Platte 25 (1241).

*ıəts læxxləp frau, nımt ən šlukx  
usəm gətsı unt səıt: mər hænts  
trülü und woll müəsə fərdıənə,  
həmp müəsə rəblən wəkxratsən  
ump frıə unt špāt sī, bıs mərs  
tsu öppıs prāxt hənd. mər hənd  
halp mit nūt ākfawə, tsəršt nu ə  
pār gəıssə khā; də mā həp müəsə  
go fərdıənən ı t röpfarb uə, dənn  
hətt ər taglōnət unt nā unt nā ə  
pār əxxərli kxauft und ə pār  
rəpštükkxli, ump mit hūsən und  
werxə summər əxli fürsı xū. abər  
gönd ıəts au ıə! mər xlapfəd ā.  
nu ıə! rüəft öppər. forəm grüənə  
xaxxələfə sıtsəd uf də sūbər kfə-  
gətə bəpkxən um də tıšš umə  
kxınd untə fattər; sı sıwkrad am  
wəgluəgərəšnətslə. də fattər špal-  
tətıə ləwə wıssə wūrtslə ı plappən  
untıə ı štəwəli, wəkxınt šnətsləts*

gedruckten Schürze das Gesicht ab.  
Es macht ihr heiß, sie hat am Morgen  
gebacken. Im Backtrog liegen noch  
ein paar Kuchen für den morgigen  
'Imbiß'.<sup>1</sup> Wir gückseln auch in den  
Schornstein hinauf: Potz tausend, wol  
wol! Des Vogts Heinrichs 'geht's auf'<sup>2</sup>!  
Zwei große Speckseiten und drei Schin-  
ken hangen oben und 'Schüblinge'<sup>3</sup> ein  
ganzer Stecken voll. Einen Schinken  
hätten<sup>4</sup> sie dem Pfarrer gegeben, sagt  
die Frau und hustet ein wenig und  
schluckt, und dem Schullehrer einen  
Kinnbacken und eine Blutwurst; er  
habe halt schrecklich gedankt dafür  
und gesagt, wie des Vogts Heinrichs  
auch Leute seien und wie sie es gut  
haben.

Jetzt lächelt die Frau, nimmt einen  
Schluck aus der Schöpfkelle und sagt:  
„Wir haben es treulich und wohl  
müssen verdienen, haben müssen uns  
abrackern und schinden und früh und  
spät sein, bis wir's zu etwas gebracht  
haben. Wir haben halt mit nichts an-  
gefangen, zuerst nur ein paar Geißen  
gehabt; der Mann hat müssen verdienen  
gehn in die Rotfärberei hinauf, dann hat  
er am Taglohn gearbeitet und nach und  
nach ein paar Äckerlein gekauft und  
ein paar Rebstücklein, und mit Hausen  
und Werken sind wir ein wenig vorwärts  
gekommen. Aber geht jetzt auch hin-  
ein!“ Wir klopfen an. „Nur herein!“  
ruft jemand. Vor dem grünen Kachel-  
ofen sitzen auf den sauber gefegten  
Bänken um den Tisch herum die Kin-  
der und der Vater; sie sind gerade  
beim Zichorienzerschneiden. Der Vater  
spaltet die langen weißen Wurzeln in  
Schnitten und diese in Stengelchen,

<sup>1</sup> Mittagessen. <sup>2</sup> sie kommen vorwärts.  
<sup>3</sup> eine Art großer Würste. <sup>4</sup> eig. Konj. Præs.



*i fīərəkəgi mōkxlī. p muətar tērts  
nachēr im ofən und rōštəts ump  
maləts mit tə kxəfībōnə. də fattər  
štāt uf unt štelt is ə sīdələn anə:  
mər müəmp fæxtə, das mər na  
ferttig wērdəp for əm naxtəssə;  
nachēr gāts as öpfəlštükxlə, un-  
tənn isš na ə tsəinə fol bōnə  
ūftstuw. i ha kməint, də xöntišt  
na ə pār ell līnəni šnīər wəbə,  
səipfrau; a mīm grāstuəx hət hūt  
əini klā. dənn holt sišpinnredli  
us tər næbəkxamər usə. bim fər-  
bīgā gitsi dām mā ən štupf mut-  
təm ellbogə und wipkxt əm mit tən  
augə. ər fərštəts, wəšt si t hænd  
am hənkkīəssī hundər dər türə,  
nimt ə guttərə us əm xəšpli unt  
səit: i ha gēstər trukxt i s trēr-  
xəšpərs trotto; ər sett iəts krat  
sūsər sī, ər jist unt sūt wiə ləts;  
xəmət nu xu luəgə.*

### Platte 26 (1242).

*mər gömpmuttəm it næbəkxamər,  
bim ufkrīštətə himəlbət umpi dər  
friššklakkīərtə kxumōdə fərbī. ər  
lupsp falən untur ə štægli āb  
xəməp mər wə xəllər. dā isš uf  
tər əintə sītən ən hūffə grōssi  
brūni herdöpfəl büs a tili wə, uf  
tər andərə štəts sūrxxrūtštəndli,  
t öpfəlhūrd unts fasslāgər. əs  
sūsərlət ördəli, und wiə də hēiri  
usəlāt, šūmət ər und rūxt əim i  
t nasə, das mə fašp muəs knūssə.  
türə gəgə də xəllərhalə wīrp fə-*

und die Kinder zerschneiden sie in viereckige Stücklein. Die Mutter dörst sie nachher im Ofen und röstet sie und mahlt sie mit den Kaffeebohnen. Der Vater steht auf und stellt uns einen Sessel hin: „Wir müssen ‚fechten‘<sup>1</sup>, damit wir noch fertig werden vor dem Nachtessen; nachher geht’s ans Äpfelschnitze machen, und dann ist noch eine ‚Zeine‘<sup>2</sup> voll Bohnen zu enthülsen.“ „Ich habe gemeint, du könntest noch ein paar Ellen leinene Schnüre weben“, sagt die Frau; „an meinem Grastuch ist heute eine gerissen.“ Dann holt sie das Spinnrädchen aus der Nebenkammer heraus. Im Vorbeigehn stößt sie den Mann an mit dem Ellbogen und winkt ihm mit den Augen. Er versteht’s, wäscht sich die Hände am Gießfaß hinter der Tür, nimmt eine Flasche aus dem Wandschränkchen und sagt: „Ich habe gestern Wein ausgepreft in des Dreher Kaspars ‚Trotte‘;<sup>3</sup> er sollte jetzt gerade ‚Sauser‘<sup>4</sup> sein, er gärt und siedet heftig;<sup>5</sup> kommt nur und seht selbst!“

Wir gehn mit ihm in die Nebenkammer, beim aufgerüsteten Himmelbett und an der frischlackierten Kommode vorbei. Er hebt die Falltür, und über eine Stiege hinunter kommen wir in den Keller. Da ist auf der einen Seite ein Haufen große braune Erdäpfel bis zur Decke hinauf, auf der andern steht die Sauerkrautkufe, die Apfelhürde und das Faßlager. Es riecht ordentlich nach ‚Sauser‘<sup>4</sup>, und wie der Heinrich davon herausläßt, schäumt er und raucht einem in die Nase, daß man fast niesen muß. Die Tür nach dem Kellereingang wird

<sup>1</sup> uns anstrengen. <sup>2</sup> Korb. <sup>3</sup> Kelter. <sup>4</sup> junger Wein im Gärungszustande. <sup>5</sup> wiə ləts, eig. wie außer sich.



riglät, dæp gāts widær opsi. dæ  
 sūsær wīrprobiert: hmm, æ xli sūr,  
 sæit tæ hæiri unt šmatskæt, æs išt  
 halk kxæ næftabaxxær. dæn wott  
 ær is na t šütti untæ štāl tsæigæ.  
 us tær xuxxi xæmæp mæ t štægæn  
 uf ufs prükkli, wo dær igap tsun  
 obæræ xamæræn išt, untæn na æ  
 štægæn uf t šütti. dæ štöpk kants  
 trök fol tūri gæli öpfälštükxli,  
 tür biræn umpönæ, nussæn ump  
 mægixöpf; s maxt æin ts kluštæ.  
 fēndrigæ wæitsæ hæts au, untæn  
 is prügi foll goldæni gārbæ büs  
 tsum taxx uæ. ær hep fašt föif-  
 hundærk kār bæ kšnuttæ hūr, sæit tæ  
 hæiri, untæbi lūxtæts us sinæn  
 augæ wiæ sunæši, æs sei halt æ  
 ksæknæts jār ksī. mæ tōrffæt  
 natūrlu nup furkkā, önu im štāl  
 dæm flækkæ untæm falx na gok-  
 krüætsi tsægæ. æ muttlæn und æ  
 horögæiss xaslæd æ dær xrüpf und  
 æ xutšæli luægætæ fröndæ lūp mik  
 krössæn augæn untæx tsuætrouli ā,  
 wiæ wæns wet sægæ: xæmæd ær æ  
 æ luægæ, wiæ mæs bis foks hæiris  
 hæiri guæt hæet?

verriegelt, dann geht's wieder aufwärts.  
 Der ‚Sauser‘ wird probiert: „Hm, ein  
 wenig sauer“, sagt der Heinrich und  
 schmatzt, „es ist halt kein Neften-  
 bacher.“<sup>1</sup> Dann will er uns noch die  
 ‚Schütte‘<sup>2</sup> und den Stall zeigen. Aus  
 der Küche kommen wir die Stiege  
 hinauf aufs ‚Brücklein‘,<sup>3</sup> wo der Ein-  
 gang zu den obern Kammern ist, und  
 dann noch eine Stiege hinauf in die  
 ‚Schütte‘<sup>2</sup>. Da stehn ganze Tröge voll  
 gedörrte gelbe Äpfelschnitze, gedörrte  
 Birnen und Bohnen, Nüsse und Mohn-  
 köpfe; es macht einen gelüsten. Letzt-  
 jährigen Weizen hat es auch und dann  
 ist die ‚Brüge‘<sup>4</sup> voll goldene Garben  
 bis zum Dach hinauf. Er habe fast  
 fünfhundert Garben geschnitten heuer,  
 sagt der Heinrich, und dabei leuchtet  
 es aus seinen Augen wie Sonnenschein,  
 es sei halt ein gesegnetes Jahr ge-  
 wesen. Wir dürfen natürlich nicht  
 fortgehn, ohne im Stall dem ‚Fleck‘<sup>5</sup>  
 und dem ‚Falch‘<sup>5</sup> noch ‚Gottgrüßeuch‘  
 zu sagen. Eine ungehörnte und eine  
 gehörnte Ziege nagen an der Krippe  
 und ein Kälbchen schaut die fremden  
 Leute mit großen Augen und doch zu-  
 traulich an, wie wenn es sagen wollte:  
 „Kommt ihr auch, um zu sehen, wie  
 man es bei des Vogts Heinrich Hein-  
 rich gut hat?“

<sup>1</sup> Neftenbach (Bezirk Winterthur) liefert guten Wein. <sup>2</sup> Schütt-, Kornboden. <sup>3</sup> offener Vorraum vor den Kammern im obern Stock. <sup>4</sup> Heu-, Kornbühne. <sup>5</sup> Namen von Rindern.



## VI.

**Mundart von Köllikon (Bezirk Zofingen, Kanton Aargau).**

Sprecher: stud. phil. Gottlieb Vogel.

Transskriptor: Derselbe.

**Platte 42 (1286).***im xriäset.*

*einišš aməno šöno sundignəmut-  
täg sind öisərən ə bār buəbən umə-  
kluppərət und hänt nid ræk  
kwüst, was āfō. s išš zu əxli ts  
heiss ksī tsum uməsprɪwən, und  
amən ört a šattə likkə hæmmər zu  
nɪp mögə. do xunt emət<sup>1</sup> tsletšt  
afən eim tsinn — i glubə fašt, s  
iš s pærnatjəkəbə gūštu ksī, wo  
einiš šigār<sup>2</sup> ab dər reitti abə ts tōk  
kheit wər —, nu dæ het to kmeint,  
nu xönt is tambūrə tēt əxli gə  
kxriəsi ərhəbərə. mər natūrli was  
kišš was hešš übər fətd iə und uf  
tə xriəspum uə; nit tas mər öppə  
huppər kha heigə; abər mur hən-  
tem attə gütneppər gærn widər  
einišš ə ræxti töübi mögən ənə  
maxxə. nu, mur həkxə nənig lan  
uf tem baum əbə, so khōrəmər  
dund einə fūštə: hē dō, ɪ tənnər-  
wəttərs lūspuəbə, ɪ fræssxəibə,  
wəntər æxt abə xō? wen dər nid  
ənandərənō xömət, so firšlōninəx  
ts xrūt unts fətsə! mər sint na-  
tūrli bi dem wəttərə tsəmə kfārən  
und hänt tsəršt nik kwüst, was  
āfō. nit abəxlədərə hett əkxənə  
wəttə dər əršt sī, s het jedə kwüst*

<sup>1</sup> richtiger wohl *emu*, wie im folg.  
*gūštu, ləbu* (mit -u < -el). <sup>2</sup> < *šiar gār*.

*In der Kirschenernte.*

Einmal an einem schönen Sonntag-  
nachmittag sind ein paar von uns  
Buben herumgelungert und haben nicht  
recht gewußt, was anfangen. Es ist  
eben ein wenig zu heiß gewesen zum  
Umherspringen, und irgendwo uns in  
den Schatten legen haben wir auch  
nicht mögen. Da kommt endlich zu-  
letzt einem in den Sinn — ich glaube  
fast, es ist des Bernhardjakobs Gustav  
gewesen, der einmal beinahe von der  
'Reiti' herab zu Tode gestürzt wäre —,  
nun der hat da gemeint, man könnte  
des Tamburen Daniel ein wenig Kir-  
schen stibitzen gehn. Wir natürlich  
'was gibst du, was hast du' <sup>2</sup> feldein  
und auf den Kirschbaum hinauf; nicht  
daß wir etwa Hunger gehabt hätten:  
aber wir haben dem alten Geizhals  
gerne wieder einmal einen rechten  
Ärger bereiten wollen. Also, wir hocken  
noch nicht lange auf dem Baum, so  
hören wir drunten einen wütend rufen:  
'He da, ihr Donnerwetters Lausbuben,  
ihr verdammten Fresser, wollt ihr  
wohl herabkommen? Wenn ihr nicht  
auf der Stelle kommt, so zerschlage  
ich euch zu Kraut und zu Fetzen.'  
Wir sind natürlich bei dem Wettern  
zusammengefahren und haben zuerst  
nicht gewußt, was anfangen. Beim  
Herabklettern hat keiner der erste sein  
wollen, es hat jeder gewußt, warum.

<sup>1</sup> Heuboden über der Tenne, auch 'Dach-  
boden über den Wohnräumen.' <sup>2</sup> eilends.



worum. wo aber das fluoxa nid  
 ūfhört und is tæ štöpfī nō wot  
 ſtei āpæplə, nunt afig einə, wo  
 ærli tōüff undən ufəmən ašt ussə  
 khəkkət iſſ, ə gump a bōdən unt  
 ſædərət tərfo übər t æxxər iə. s  
 tambūrə tēt reisət əm nō und hætto  
 gærn phækxlət. tsēršt hett ər abər  
 öis nō wəprüəlet: xōmət nənig abə,  
 süšt nūminəx! abər nēi, mēr  
 hænto glīx knuə xriəsi khā, und  
 wonər widər dər hær tſnūfə xō  
 iſſ — dər andər hett ər natūrli  
 nup firwütšt — simmər ſo ləp  
 hundərmə rəkkəbləts kſtandən und  
 hænd ən ūskfötsəlet.

i bi s salə tannələ jəkkəbə bær-  
 tis ləbu fo xōlikxxən im ārgou.

Wie aber das Fluchen nicht aufhört  
 und uns der Tölpel noch mit Steinen  
 bewerfen will, macht endlich einer,  
 der ein wenig tief unten auf einem  
 Ast draußen gehockt ist, einen Sprung  
 auf den Boden und läuft davon über  
 die Äcker. Des Tamburen Daniel eilt  
 ihm nach und hätte ihn gerne erwischt.  
 Zuerst hat er aber uns noch hinauf-  
 gebrüllt: „Kommt noch nicht herab,  
 sonst fasse ich euch!“ Aber nein, wir  
 haben da gleichwohl genug Kirschen  
 gehabt, und wie er wieder daher ge-  
 keucht gekommen ist — den andern  
 hat er natürlich nicht erwischt — sind  
 wir schon lange hinter einem Roggen-  
 acker gestanden und haben ihn aus-  
 gespottet.

Ich bin des Salomon Daniel Jakoben  
 Alberts Gottlieb von Kolliken im Aar-  
 gau.

## VII.

**Mundart von Entlebuch (Kanton Luzern).**

Sprecher: Dr. Karl Schmid, Gymnasiallehrer.

Transskriptor: Derselbe.

## Platte 15 (1231).

əs si iətsə fū jār, sidər əs im  
 ſtandər hüsi əp tər æmmə tsuə  
 eini xumpettərə kſi iſt. abər s  
 xund iſſ ərə kſtərbə nax tər nōt-  
 touffi. its wū dās nō līx klægən  
 iſt, xunt am ābə əs xlīs āriks  
 mandili i t ſtubə. dās hett əs  
 muijglās fū muux fo dərə xim-  
 pettərə wettə, si bruhi ja nūt-  
 söükkə, ər gəb ə gantsi gūffələ  
 rōt tublə dər fūr. si het si ləp  
 psunnə untslekšt het si tsuənəm  
 kseit: xumm hinə widər umə, mər

Es sind jetzt viele Jahre, seit im  
 Stalder-Häuschen oberhalb der Emme  
 eine Frau Kindbetterin gewesen ist.  
 Aber das Kind ist ihr gestorben nach  
 der Nottaufe. Jetzt während dieses  
 noch als Leiche [im Hause] gelegen  
 ist, kommt am Abend ein kleines selt-  
 sames Männchen in die Stube. Das  
 hat einen Schoppen<sup>1</sup> voll Milch von  
 jener Kindbetterin wollen, sie brauche  
 ja nicht zu säugen, er gebe eine ganze  
 Handvoll roter Dublonen dafür. Sie  
 hat sich lange besonnen und zuletzt  
 hat sie zu ihm gesagt: „Komm heute

<sup>1</sup> genauer: großes, humpenförmiges, meist  
 fußloses Glas.



*wei de luaga! its wo der xlin  
farksī ist, hetsi tsuannərə sæubar  
kseit: mər hei iəts eistər müəssə  
trüəpsāu blāsen und eləpk xūxə,  
untər söppi xa šiar ntsīsə. i  
maxxə däm mandili di muux  
tswæg, dās wirt emu nitsum tōdā  
gā. itstu tsnaxt xunt irə mā, dər  
söppi, hei fəm tāuwə und hettürš-  
khā. ær ksēts müjūglās fəu muux  
uf tər šuptrukxə, ment, əs sik  
keismuux untrūkəts eiswəks ūs.  
wo si frəu dās ksē het, išši fi  
ōrdili toubi wōrdə. si hett əm ūs-  
kleit, wi dās sig mit terə muux.  
du ištər söppi i štāl usə und išš  
keiss ka mætta. muux išp muux,  
hett ər kseit, də xlin merktās  
nid. its tərnā, wəs tu šə xīdik  
fīštər wōrdən ist, šteit tas āragə  
mandili widər i dər štubə. əs  
hekkūrts kmaxt, ts kəut hərə  
kleit und išš mit tər muux fōrt. mit  
terə muux ištər xlin i kaugəwīd  
ubərə, untērt hett ər sə undərə  
gaugə kšteut. əs ištər bōs fīpksī.  
mōrndess ist ə grūslogə fēbrəštən  
ūsprəxxə im gantsən amt. di  
šōnštə mæisərindli ump fətsili  
hets kmüsələt fə hütt uf mōrn. und  
hæt tər söppi di rəxp muux nid  
ūstrūkxə khā, so wər də brəštə  
de nid [verbessert nup] pım ufər-  
nūftəgən ūsprəxxə, nēi, bi də  
lūtta.<sup>1</sup> dās hæt te widər ə šwəntə-  
tōk kē, gəphüət is dər fōr!*

<sup>1</sup> hier bricht die Platte ab.

Nacht wieder zurück, wir wollen dann sehen!“ Jetzt wie der Kleine fort gewesen ist, hat sie zu sich selber gesagt: „Wir haben jetzt immer Trübsal blasen und ‚Elend hauchen‘ müssen, und der Josef kann fast nicht zinsen. Ich mache diesem Männchen die Milch bereit, das wird gewiß nicht ans Leben<sup>1</sup> gehn.“ Jetzt darauf spät am Abend kommt ihr Mann, der Josef, heim von der Tagelöhnerarbeit und hat Durst gehabt. Er sieht den Schoppen voll Milch auf der Schublade, meint, es sei Geißmilch und trinkt ihn in einem Zug aus. Wie seine Frau das gesehen hat, ist sie ganz tüchtig böse geworden. Sie hat ihm erklärt, wie das sei mit dieser Milch. Da ist der Josef in den Stall hinaus und ist gegangen die Geiß zu melken. „Milch ist Milch“, hat er gesagt; „der Kleine merkt das nicht.“ Jetzt darauf wie es da schon stockfinster geworden ist, steht das seltsame Männchen wieder in der Stube. Es hat es eilig gehabt, das Geld hingelegt und ist mit der Milch fort. Mit dieser Milch ist der Kleine in die Galgenweid hinüber, und dort hat er sie unter den Galgen gestellt. Es ist der böse Feind gewesen. Am folgenden Tag ist eine furchtbare Viehseuche ausgebrochen im ganzen Amt. Die schönsten Rinder<sup>2</sup> und Ferkelchen hat es hingerafft von heute auf morgen. Und hätte der Josef die rechte Milch nicht ausgetrunken gehabt, so wäre die Seuche dann nicht beim Unvernünftigen [= Vieh] ausgebrochen, nein, bei den Leuten. Das hätte dann wieder einen Seuchentod gegeben, Gott behüte uns davor!

<sup>1</sup> eigentlich: zum Töten. <sup>2</sup> genauer: Kühe vom Ende des ersten Lebensjahres bis zu der im zweiten Jahre erfolgenden Trächtigkeit.



## VIII.

**Mundart von Langenthal (Bezirk Aarwangen, Kanton Bern).**Sprecher: Dr. Karl Jaberg,<sup>1</sup> Universitätsprofessor.

Transskriptor: Dr. H. Goldener.

## A.

## Platte 114.

*einſ amənə šōnə sundi əm  
morgə iſ tər ɪgu fər sir tūr  
kštəpə, hett ɪ t wæut usə kluəkt  
und əs luštiks liədli ksumə, so  
šōn, wi öppən ən ɪgu xə sumpə. də  
xunt ɪm ɪ sinn, ər xönt iəts eigət-  
lig ə xli gə špatsiərə; sidər hət  
te p frəu kxiə kwæššən und ākleit.  
wəmə ɪf s fæud usə xō iſ, əp-  
xunt ɪm grat tər hās. ər hət nə  
früntli krüəst, winəs öppə dər  
brūx iſ; abər dər hās, wə kmeint  
hət, winēr ə fūrnəmə her sigi,  
hət nid əmōu guəttə tāk kseit. ər  
hət numə kfrəkt: was maxš tū  
də ussə? ɛ, ə xli špatsiərə, seitt  
ɪm dər ɪgu. untər hās trūf: wi  
wen də nid öppis kšidərs xöntš  
maxxə, dū mutinə xūrtsə bei. dər  
ɪgu iſ ə guəbmüəttigə mū ksī; abər  
wemənə wægə sinə bei usklaxxət  
hət, dɛ iſ ər toub wōrdə; das hett  
ər nɪp mögə fərlidə. dū meinš  
auwæg, dū xōnš mutinə bei mē  
ūsrixtə aus ī. dæpkx wōu, gutt ɪm  
dər hās umə. das xēm si dɛ nə  
ɪfs prəbiərən ā, meintər ɪgu;  
das iſ afə sɪxxər, das ɪ dī mōxt,*

Einst an einem schönen Sonntag  
am Morgen ist der Igel vor seiner Tür  
gestanden, hat in die Welt hinaus ge-  
schaut und ein lustiges Liedlein ge-  
sungen, so schön, wie etwa ein Igel  
singen kann. Da kommt ihm in den  
Sinn, er könnte jetzt eigentlich ein  
wenig spazieren gehn; unterdessen  
hätte dann die Frau die Kinder ge-  
waschen und angezogen. Wie er auf  
das Feld hinaus gekommen ist, be-  
gegnet ihm gerade der Hase. Er hat  
ihn freundlich begrüßt, wie es etwa  
der Brauch ist; aber der Hase, der  
gemeint hat, welch ein vornehmer Herr  
er sei, hat nicht einmal guten Tag  
gesagt. Er hat nur gefragt: „Was  
machst du da draußen?“ „Ei, ein  
wenig spazieren“, sagt ihm der Igel.  
Und der Hase drauf: „Wie wenn  
du nicht etwas Gescheiteres machen  
könntest, du mit deinen kurzen Beinen.“  
Der Igel ist ein gutmütiger Mann ge-  
wesen; aber wenn man ihn wegen  
seiner Beine ausgelacht hat, dann ist  
er zornig geworden; das hat er nicht  
vertragen können. „Du meinst offen-  
bar, du könntest mit deinen Beinen  
mehr ausrichten als ich.“ „Denk wohl“,  
gibt ihm der Hase zurück. „Das käme  
dann noch aufs Probieren an“, meint  
der Igel; „das ist einmal sicher, daß  
ich dich besiegte, wenn wir einen

<sup>1</sup> der auch die Korrekturen zu lesen die Freundlichkeit hatte.



wemmer a wetlauf miere. pots,  
 to het tər hās klaxxetas as nā  
 kšüttlet het. aber er hek kseit: he  
 minätwägə, wen s ti kluštət, i  
 hüuffə šō; was wei mər wetto? a  
 napoleōn und a wəntələ šnaps,  
 seit tər igu. auso gut, apkmaxt,  
 mir wei grad āfō špruwə. jā  
 nei, so pressiert tas nīd, meintər  
 igu; iəts wətt i afō tsērškə ts  
 mōrgən əssə; in ərə hamp štup bin  
 i wudar dō. wə dər igu gægə hei  
 tsuə kəppən iš, hett er uf to štokx-  
 tsəp klaxxət untəpkrət:

### Platte 115.

dā grōsshans fər-  
 lōt si uf sint læppə bei. aber dām  
 wiuwē dər meistər tseigə. wənər  
 hei xunt, seitt er tsur frōu — a  
 ts əssə hett er nūmmə təpkrət —:  
 sō, frōu, max ti tswäg wək xum  
 mip mər ufs fəud usə! was kit s,  
 was kit s? seip frōu. e, i wəb mut-  
 tām hās a wetlauf maxxə, untū  
 muəšš du dərbi sī. a napoleōn hei  
 mər kwettət untē nā a wəntələ  
 šnaps. e her iəmərs, was xuntir  
 iəts du i sinn! dā mā di dōx  
 hundərbmōu, het si āfō jammərə,  
 bis əs əm igu fərleidət iš und er  
 sən ākšnəutst het: alē, max iəts  
 wək xum! das fərštōn i bessər.  
 was het tu p frōu wōuwə maxxə?  
 wōu ədər übu het si nōxə müəssə.  
 wə si tsəmən wəpər wəks ksi sī,  
 het tu dər igu āfō brixtə, was er im  
 sinn heig: ksēs, uf dām læppən

Wettlauf machten.“ Potz, da hat der  
 Hase gelacht, daß es ihn geschüttelt  
 hat. Aber er hat gesagt: „Nun meinet-  
 wegen, wenn's dich gelüstet, ich mache  
 schon mit; was wollen wir wetten?“  
 „Einen Napoleon und ein Fläschchen<sup>1</sup>  
 Schnaps“, sagt der Igel. „Also gut,  
 abgemacht, wir wollen gleich anfangen  
 zu laufen.“ „Ja nein, so pressiert das  
 nicht“, meint der Igel; „jetzt will ich  
 erst einmal frühstücken gehn; in einer  
 halben Stunde bin ich wieder da.“ Wie  
 der Igel heimwärts gegangen ist, hat  
 er ‚auf den Stockzähnen‘<sup>2</sup> gelacht und  
 gedacht:

„Der Prahlhans verläßt sich auf seine  
 langen Beine. Aber dem will ich den  
 Meister zeigen.“ Wie er heim kommt,  
 sagt er zur Frau — ans Essen hat  
 er nicht mehr gedacht —: „So, Frau,  
 mach dich bereit und komm mit mir  
 aufs Feld hinaus!“ „Was gibt's, was  
 gibt's?“ sagt die Frau. „Ei, ich will  
 mit dem Hasen einen Wettlauf machen,  
 und du mußt auch dabei sein. Einen  
 Napoleon haben wir gewettet und dann  
 noch ein Fläschchen<sup>1</sup> Schnaps.“ „Ei  
 Herrje, was kommt dir jetzt auch in  
 den Sinn! Der ist dir doch hundertmal  
 über“, hat sie angefangen zu jammern,  
 bis es dem Igel zu dumm geworden  
 ist und er sie angeschnauzt hat: „Vor-  
 wärts, mach jetzt und komm! Das  
 verstehe ich besser.“ Was hat da die  
 Frau machen wollen? Wohl oder übel  
 hat sie nach müssen. Wie sie zu-  
 sammen unterwegs gewesen sind, hat  
 dann der Igel angefangen zu berichten,  
 was er im Sinn habe: „Siehst du,

<sup>1</sup> wəntələ, eig. Wanze, uneig. flachgedrücktes  
 Fläschchen, dessen Form sich annähernd der  
 einer Wanze vergleicht. <sup>2</sup> heimlich.



axxər dōrt wei mər wetluffə, dər  
hās ı eir fūrə und ig ı dər anpərə.  
iəts heš tū nūt anpərs ts tuə aus  
tı də anpən ı dər fūrə štūu ts hā.  
wen de dər hās dər hār tšpruə  
xunt, muəš numə səgə: ı bi šə dō.  
dərmit si si tsum axxər xō. p frōu  
iš anpə drā plibə untər mā iš uə  
kəpə. dōrt iš šə dər hās kštəp-  
ən und hep faš nümmə mögə  
kwärtə. so, xas iətsə lōs gō?  
murā, seit tər igu untsūt: eis,  
tsicōi, drū! untərmit špruəktər  
hās was kiš was heš p fūrən āb,  
das im t ırə numə so flūgə. dər  
igu abər maxt numən əs par šrit.  
wə dər hās tuəpən āxunt, lüpft  
si əm igu si frōu unt seit: ı bi šə  
dō! du hättət ər əm hās sis ksıxt  
sōuwə ksē! ər hets fašt nik xōnnə  
gloubə. abər kmerkxt hett ər nūt,  
wūu haut p frōu igu gants klīx  
usksē het wi ırə mā, und hek kseit:  
das giūt si nūt; mur wei nō einiš.  
wi dər meint, seip frōu. nō einiš  
iš tər hās tēxlətas əs numə so  
kštəbə het. abər wənər ts əbəršt  
āxunt, šteit tər igu šə widər dō.

## Platte 116.

he ts tūnər, was sōu iəts tas sē!  
du pšissiš kwüss. he nu, so wei  
mər nō einiš. unt so ıštər hās trūə-  
sibətsk mōu kšpruəpə und auwi  
mōu het tər igu ədər si frōu kseit:  
ı bi šə dō! abər tsum fīrəsibəts-  
kištə mōu ıštər hās nümmə bis as

auf dem langen Acker dort wollen  
wir wettlaufen, der Hase in einer  
Furche und ich in der andern. Jetzt  
hast du nichts Anderes zu tun, als  
dich da unten in der Furche still zu  
halten. Wenn dann der Hase daher-  
gelaufen kommt, mußt du nur sagen:  
Ich bin schon da.“ Damit sind sie  
zum Acker gekommen. Die Frau ist  
unten geblieben und der Mann ist  
hinauf gegangen. Dort ist schon der  
Hase gestanden und hat fast nicht  
mehr warten können. „So, kann’s  
jetzt losgehn?“ „Von mir aus!“ sagt  
der Igel und zählt: „Eins, zwei, drei!“  
Und damit läuft der Hase ,was gibst  
du, was hast du‘<sup>1</sup> die Furche hinunter,  
daß ihm die Ohren nur so fliegen.  
Der Igel aber macht nur ein paar  
Schritte. Wie der Hase drunten an-  
kommt, erhebt sich dem Igel seine  
Frau und sagt: „Ich bin schon da!“  
Da hätten ihr dem Hasen sein Gesicht  
sehen sollen! Er hat es fast nicht  
glauben können. Aber gemerkt hat  
er nichts, weil halt die Frau Igel ganz  
gleich ausgesehen hat wie ihr Mann,  
und [er] hat gesagt: „Das gilt nichts;  
wir wollen noch einmal.“ „Wie ihr  
meint“, sagt die Frau. Noch einmal  
ist der Hase gerannt, daß es nur so  
gestoben hat. Aber wie er oben an-  
kommt, steht der Igel schon wieder da.

„He zum Teufel, was soll jetzt das  
sein! Du betrügst gewiß.“ „Je nun,  
so wollen wir noch einmal.“ Und so  
ist der Hase dreiundsiebenzigmal ge-  
laufen und jedesmal hat der Igel oder  
seine Frau gesagt: „Ich bin schon da!“  
Aber zum vierundsiebenzigstenmal ist  
der Hase nicht mehr bis ans Ende

<sup>1</sup> in größter Elie.



*æpk x̄ō. ær iſ̄ s̄ō müəks̄i, das ær  
grat t̄ōd umtr̄ōl̄at iſ̄. dər ɪgu abər  
het si kwunnig nap̄oleōn unt sis  
ſ̄næpsli kn̄ō, het sir fr̄ou iḱhæpk̄xt,  
umpeidi si fərkn̄üəkt<sup>1</sup> gægə hei  
tsuə træpp̄əl̄at und hei n̄ō l̄an  
fr̄öikhā, das si dər ſ̄touts hās  
as̄ō hei x̄ōnnə für ə n̄ūrə hā.*

gekommen. Er ist so müde gewesen,  
daß er gleich tot umgefallen ist. Der  
Igel aber hat seinen gewonnenen Na-  
poleon und sein Schnäpschen ge-  
nommen, hat seiner Frau den Arm  
geboden, und beide sind vergnügt heim-  
wärts geträppelt und haben noch lange  
Freude gehabt, daß sie den stolzen  
Hasen so zum Narren haben halten  
können.

## B.

*s pūrəbüəbli.<sup>2</sup>*

*əs pūrəbüəbli māni n̄īd,  
das ks̄ēp m̄ə m̄ir w̄ol<sup>3</sup> ā, juh̄ē!  
das ks̄ēp m̄ə m̄ir w̄ol<sup>3</sup> ā, juh̄ē!  
s muəs einə s̄i, gar hüps̄ amp f̄in,  
darf k̄x̄eini f̄ēl̄ər hā, juh̄ē!  
darf k̄x̄eini f̄ēl̄ər hā, juh̄ē!  
und herəbüəbli gits ja<sup>4</sup> n̄īd,  
w̄ə k̄x̄eini f̄ēl̄ər hei, juh̄ē!  
w̄ə k̄x̄eini f̄ēl̄ər hei, juh̄ē!  
drum bl̄īb̄əni ledig bis in den t̄ōd,<sup>5</sup>  
s̄ə het ti liəb əs ənd, juh̄ē!  
s̄ə het ti liəb əs ənd, juh̄ē!*

## Das Bauernbüblein.

Ein Bauernbüblein mag ich nicht,  
das sieht man mir wohl an, juchhe!  
Das sieht man mir wohl an, juchhe!  
's muß einer sein, gar hübsch und fein,  
darf keine Fehler haben, juchhe!  
Darf keine Fehler haben, juchhe!  
Und Herrenbüblein gibt's ja nicht,  
die keine Fehler haben, juchhe!  
Die keine Fehler haben, juchhe!  
Drum bleib' ich ledig bis in den Tod,  
so hat die Lieb' ein End', juchhe!  
So hat die Lieb' ein End', juchhe!

<sup>1</sup> nicht echt mundartlich. <sup>2</sup> s. O.  
v. Greyerz, Im Röseligarte. 1914 I 34.  
Mit schriftdeutschem Einschlag. <sup>3</sup> in  
Langenthal w̄u. <sup>4</sup> in Langenthal j̄ə.  
<sup>5</sup> bis in den t̄ōd, schriftdeutsch.



## IX.

**Mundart von Rütenen (Bezirk Solothurn-Lebern,  
Kanton Solothurn).**

Sprecher: Josef Reinhart, Lehrer und Schriftsteller.

Transskriptor: Dr. J. Vetsch.

*l* hat starke *u*-Färbung.

## Platte 33 (1249).

*nə kmeinsfərsamliɡ im rōrli-  
xraxxə.*<sup>1</sup>

*das isš səlb sundik ksī im hūs-  
tāgə, wo si kmein kha hei dāhində  
i dā bāergə. ır ērəndə<sup>2</sup> būrgər,  
mər wei dər āfəw maxxə fo dər  
hüttəgə kmein. xa nit wārtə, bis  
all dō sī und jedə ksundigəd isš,  
muəss pi tsittə hei. dər ammə het  
si dubakxpffə uf s šuəlmeistərs  
tišš kleit un kwārtəd, bis tər štatt-  
hāltər kšnūtst kha het. dərno  
hett ər khuəštəd, mhm, und het  
wellə āfō: ır ērəndə... abər dō het  
no einə dər fīwər uf uwk xunt us  
əm šuəlbəpkx fūrə. ammə, seitt  
ər, selləd no nəs rüpli wārtə;  
dər pūrliseppeli xuntən zu no;  
ər het no müəssə tsum xind luəgə.  
āes, s mārəbət, isš iüber ə bāerk  
tsum fētokxtər, nōiwa wāgərə  
geiss. jets isš eis prumləd wōrdə  
fo dām dutsəp<sup>2</sup> mannə, wo uf  
tən āltə šuəlbəpkxə khokxət sī.  
abər dər ammə hep mit əm holts-  
šua uff ə bōdə kxlopfəd: štulənts!*

<sup>1</sup> abgedruckt in: Der Fortbildungs-  
schüler, Jahrgang 1909 Nr. 11. <sup>2</sup> aus  
der Amtssprache. <sup>3</sup> vgl. aber S. 31,  
Z. 3 v. u.

Eine Gemeindeversammlung im  
Röhrlichrachten.<sup>1</sup>

Das ist an jenem Sonntag gewesen  
im Spätfrühling, wo sie Gemeinde ge-  
habt haben dahinten in den Bergen.  
„Ihr ehrenwerten Bürger, wir wollen  
den Anfang machen von der heutigen  
Gemeinde. Kann nicht warten, bis  
alle da sind und jeder im Sonntags-  
gewand ist, muß beizeiten heim.“ Der  
Ammann<sup>2</sup> hat seine Tabakpfeife auf  
des Schulmeisters Tisch gelegt und  
gewartet, bis der Statthalter<sup>3</sup> [sich]  
geschneuzt gehabt hat. Darauf hat  
er gehustet, mhm, und hat anfangen  
wollen: „Ihr ehrenwerten...“ Aber  
da hebt noch einer den Finger auf  
und kommt aus der Schulbank her-  
vor: „Ammann“, sagt er, „[ihr] sollt  
noch ein Weilchen warten; der Pürli-  
seppeli<sup>4</sup> kommt dann auch noch; er  
hat noch nach dem Kind sehen müssen.  
Es, das Maribet<sup>5</sup>, ist über den Berg  
zum Viehdoktor, irgend wegen einer  
Geiß.“ Jetzt ist eins gebrummt worden  
von dem Dutzend Männern, die auf  
den alten Schulbänken gehockt sind.  
Aber der Ammann hat mit dem Holz-  
schuh auf den Boden geklopft. „Si-  
lencium!“ hat er gerufen, „ihr ehren-

<sup>1</sup> *xraxxə* m. Schlucht. Das Ganze erdichte-  
ter Ortsname. <sup>2</sup> Gemeindevorsteher. <sup>3</sup> Stell-  
vertreter des ‚Ammanns‘. <sup>4</sup> *pürli* Bäuerlein.  
<sup>5</sup> Maria Elisabeth.



*hett er krüäst, ir erändə manna, mər  
wei āfō mitt əm brodikxōl; sē hešš  
öppis kšribə? jets het tər kmein-  
šribər prüllən ūfksətst untərñ  
afō lāsə: brodikxōl fom sībatsättə  
xrištmōnəd letstən jārs ano dōmi-  
num. drakxtando: ērstəns brodi-  
kxōl. tsweitəns wēgən fīprāmi des  
ammanns. əs wīrd solxəs fərlēsən  
und nax ləppər dhiškurssiōn  
disbetsūglix bešlossən, dəm am-  
mann fūr seinə anlæsslix in dər  
rešpektifən tseixnun eruppəne*

Platte 34 (1250).

*fīprāmi tsu untərštütsə mit hun-  
dert frankxə. grād wo dər kmein-  
šribər fertiksī išš, xuntər pūrlī-  
seppəli xo gə ts xīxə. wonnər  
tūr ūftuət, so seutt ər i dər  
apšt: fərtsiət, ir manna, iš s šo  
dussə? əs hets wellə hā, as ig no  
xummə, muəs zu no s pot tuə.  
nēi, seit tər amma, xum nummən  
inə; mər sī grat trā; hokx app  
unt sets ti! ir erändə manna, wie  
dər wüssəd, s išš wægəm — he,  
dər heits jo klāsən am fūršprütsə-  
hūsli, wægəm holtsmaxxər, wægəm  
kxārlī. dər wärdəts fərnō hā, dər  
rəxxəmaxxər het nə denissioniərt;  
ər wott ən nümme hā fūr füftsk  
frankxə, will ər nöüwə aməno bei  
öppis gruksəd. jets, ir manna, was  
išš tō ts maxxə? dər kmeinrōd he-  
tswō næxtə kštukxəd, und ig ha  
di gantsi wuxxə nükšlöffə dər-*

werten Männer, wir wollen anfangen mit dem Protokoll; laß sehen, hast du etwas geschrieben?“ Jetzt hat der Gemeindeschreiber die Brille aufgesetzt und darauf angefangen zu lesen: „Protokoll vom siebenzehnten Christmonat letzten Jahres anno dominum. Traktando: Erstens Protokoll. Zweitens wegen Viehprämie des Ammanns. Es wird solches verlesen und nach langer Diskussion diesbezüglich beschlossen, dem Ammann für seine anlässlich in der respektiven Zeichnung errungene

Viehprämie zu unterstützen mit hundert Franken.“<sup>1</sup> Gerade wie der Gemeindeschreiber fertig gewesen ist, kommt keuchend der Pürliseppeli. Wie er die Türe aufmacht, so sagt er in der Angst: „Haltet ein, ihr Männer, ist es schon draußen?“<sup>2</sup> Es<sup>3</sup> hat's haben wollen, daß ich noch komme, muß auch noch ein Angebot machen.“ „Nein“, sagt der Ammann, „komm nur herein; wir sind gerade dran; hocke nieder und setz dich! Ihr ehrenwerten Männer, wie ihr wißt, es ist wegen des — nun, ihr habt's ja gelesen am Feuerspritzenhäuschen, wegen des Holzarbeiters, wegen des Karli. Ihr werdet es vernommen haben, der Rechenmacher hat ihn fortgeschickt; er will ihn nicht mehr behalten für fünfzig Franken, weil er irgendwo an einem Bein etwas kränkelt. Jetzt, ihr Männer, was ist da zu machen? Der Gemeinderat hat zwei Nächte daran hin und her beraten, und ich habe die ganze Woche nicht

<sup>1</sup> die ganze Stelle natürlich mit beabsichtigt komischer Anlehnung an die Amtssprache.  
<sup>2</sup> erledigt. <sup>3</sup> das *märäbt*.



wāgə; abər mər hei kx̄ei bessərən  
 ūswākfundə. ts tōt šlō xamənə  
 leidər gottəs nit, sūs xōnts no  
 wpk̄šikxt ūsəxo. mər hein ən ūs-  
 k̄šribən am fūršprütsəhūsli. dər  
 kmeinrōd hett eihēlikseit, fünfsk  
 frāpkxə sik k̄wə fūr ə kx̄ārlī.  
 er heig wōl, xa sē, nəs pōsəs pei;  
 abər mər xā dər fūr tuə m̄p flaxs,  
 und öppə brūxə, het tər kmeinrōd  
 kseit, xōn mən ə šo no, öppə fūr  
 im denn odər holts špaltə odər im  
 stāl und inägē odər i walk ko nəs  
 būrdəli holts reixə odər bim drōššə  
 əwəgnē odər<sup>1</sup> bim xūəhūəttə odər  
 ... untərstütst! seit tər štatthāl-  
 tər, wpk̄ xlopfətə pfiffəxopf amənə  
 šuəlbāpkx ūs,

## Platte 35 (1251).

untərstütst, sāgən  
 ig, worumm? s išš wāgə špōttər;  
 xōnt amənd jēdə xō. i sēgə,  
 hätt ər kluəkt, wār ər jets nit uf  
 tər kmein! und hed uf ə bāpkx  
 kxlopfəd, ass tintə ūsək̄sprūtst  
 išš. ir ērəndə būrgər, seit tər  
 ammə, so wei mər i gots nāmə dra  
 hī untər holtsmaxxər kx̄ārlī fərgē  
 wiə rəxt wpk̄ xristəbrūx. i frōgə  
 diə ērəndə būrgər: wār wil dər  
 kx̄ārlī nē fūr fünfsk frāwpkxli und  
 əs pār holtsbōdə, hōsən und hemli?  
 nəs halb dotsə hænt si dər nō i t  
 hōxi gāwə. sō rəxt, maxtər  
 ammə und nunt ə dōlli brīsə, so

<sup>1</sup> bis zum Satzschluß bei der Auf-  
 nahme nicht gesprochen.

geschlafen deswegen. Aber wir haben  
 keinen bessern Ausweg gefunden. Tot-  
 schlagen kann man ihn leider Gottes  
 nicht, sonst könnte es noch unange-  
 nehme Folgen haben. Wir haben ihn  
 ausgeschrieben am Feuerspritzenhäus-  
 chen. Der Gemeinderat hat einstimmig  
 gesagt, fünfzig Franken sei genug für  
 den Karli. Er habe wohl, mag sein,  
 ein böses Bein; aber man kann [etwas]  
 dafür tun mit Flachs,<sup>1</sup> und etwa brau-  
 chen, hat der Gemeinderat gesagt,  
 könne man ihn schon noch, etwa in  
 der Tenne oder zum Holzspalten oder  
 im Stall und zum Futtervorlegen oder  
 zum in den Wald gehn ein Bündel  
 Holz holen oder zum Wegnehmen beim  
 Dreschen oder beim Kühehüten oder ...  
 „Unterstützt!“ sagt der Statthalter  
 und klopft den Pfeifenkopf an einer  
 Schulbank aus,

unterstützt, sage ich,  
 warum? Es ist wegen später; könnte  
 am Ende jeder kommen. Ich sage,  
 hätte er geschaut, wäre er jetzt nicht  
 der Gemeinde zur Last!“ Und hat  
 auf den Tisch geklopft, daß die Tinte  
 herausgespritzt ist. „Ihr ehrenwerten  
 Bürger“, sagt der Ammann, „so wollen  
 wir in Gottes Namen die Sache an-  
 gehn und den Holzarbeiterkarli ver-  
 geben wie Recht und Christenbrauch.  
 Ich frage die ehrenwerten Bürger:  
 Wer will den Karli nehmen für fünfzig  
 Fränklein und ein Paar Holzschuhe,  
 Hosen und Hemd?“ Ein halbes Dutzend  
 Hände sind darauf in die Höhe ge-  
 gangen. „So recht“, macht der Am-  
 mann und nimmt eine tüchtige Prise,

<sup>1</sup> nämlich mit Umschlägen mit gekochtem  
 Flachsbröl.



*wel mər dəpək halt əs pitsəli štei-  
gərə. wər nuntər kxārlu undər  
əm ruəff? föüfəfiərtsk, seit tər  
statthältər, i will ə nē, əs kšæft  
is s alwækxəis. fiərəfiərtsk, max-  
tər gäbəlɨjokxəb, mər hei dänn  
ou no sōflü fürig, nid umə dər  
statthältər. i dər gröstən apšt  
štöt tər pūrlisəppəli uf und rüəft,  
wie wenn ər am fərtrɨpkxə wər:  
ammə, sit so guət upkæt ə mīr,  
hep frəu kseit! həhəha! s mārə-  
bēp muəs ābə, əs fərmās jō, hets  
wārlu am šārmə, wen s šo so  
gittig isš; dreijəfiərtsk isš pottə.  
tswöüəfiərtsk, nei, sōflü fərmānig  
ou no ts fərlūra. einəfiərtsk, abər  
wittər abə xān i nit. fiərtsk, i  
gots nāmə, əs hets kseit! rüəf-  
tər seppəli. əs söl ən hā! maxxə  
di andərə und hei t hænd uf; əs  
trükxt ərə süšš no s halstsəpfli  
āb, wenn ərə di fərndrigə hērd-  
öpfəl<sup>1</sup> ts gruxk kəvə.*

<sup>1</sup> hier bricht die Platte ab.

„so wollen wir, denk ich, halt ein  
bißchen steigern. Wer nimmt den Karli  
unterm Ruf?“ „Fünfundvierzig“, sagt  
der Statthalter, „ich will ihn nehmen,  
Geschäft ist es allerdings keins.“ „Vier-  
undvierzig“, macht der Gäbelijakob,  
„wir haben dann auch noch soviel  
übrig, nicht nur der Statthalter.“ In  
der größten Angst steht der Pürli-  
seppeli auf und ruft, wie wenn er am  
Ertrinken wäre: „Ammann, seid so  
gut und gebt ihn mir, hat die Frau  
gesagt!“, „Hahaha! das Maribet muß  
herunter; es kann's ja, hat das Säch-  
lein im Trocknen, wenn es schon so  
geizig ist; dreiundvierzig ist geboten.“  
„Zweiundvierzig, nein, soviel kann ich  
auch noch verlieren. Einundvierzig,  
aber weiter herunter kann ich nicht.  
Vierzig, in Gottes Namen, es<sup>1</sup> hat's  
gesagt!“ ruft der Seppeli. „Es soll ihn  
haben!“ machen die andern und heben  
die Hände in die Höhe; „es drückt  
ihr sonst noch das Halszäpfchen ab,  
wenn ihr die letztjährigen Erdäpfel  
zugrunde gingen.“

<sup>1</sup> das mārəbət.



## Südliche Mundarten.

## X.

## Mundart von Muttten (Bezirk Albula, Kanton Graubünden).

Sprecher: Michel Wyß, Landwirt.

Transskriptor: Dr. Wilhelm Wiget nach Aufzeichnungen von Prof. Dr. Albert Bachmann.

Die Zungenartikulation ist sehr schwach. *ā* zeigt starke *o*-Färbung (auch bei proklitischer Kürzung wie in *da*). *o* ist halb geöffnet. Im Diphthong *ei* bezeichnet *e* einen etwas offeneren Laut als sonst. *eo* (als Vertreter von mhd. *üe*) zeigt teilweise noch Spuren von Rundung. Ausl. *ə* entspricht in seinem Lautwert ungefähr dem *a* der starktonigen Stellung. — Vgl. zu den Aufnahmen X bis XIII K. Bohnenberger, Die Mundart der deutschen Walliser im Heimattal und in den Außenorten (Beiträge zur Schweizerdeutschen Grammatik VI).

## Platte 51 (1497).

*fan ərə luenə im muttnər tōbəl.*

*in də fuftsgərjārən — ix bin  
duə nōx ən buəb ksin — išt im  
muttnər tōbəl ə mextigi luenə  
āpkəngən. min etti ištua xilxəfokt  
ksin. da hed ər am āltjārstag  
mit tən bəd andərən xilxərēt ti  
xilxərəxnuk kmaxt undər əm wāld.  
di andərən bəd sintenn am ābats  
ōbəršt uf kəngən. am andərən  
tāg hentš wellən mud andərən holts  
fīərən fon hundərprandəwāld. es  
ištua wəkwēnlīx fil šnē kfallən  
ksin. friə am morgət sintš denn  
ən jēdə mit tər menni fan ts ōbəršt  
uf wəkəngən tsum holtsplats. wā  
š denn in dən luenəntsuk bin dən  
lēngən tēbəl xon sint, dā hets ən  
fuxpārə xraxx ken, dass mās  
bis undər də wāld khērt het. im  
glīhən zugəblīkx išt uf dər alpə  
dopnə t luenə lōsproxxən. mē  
išt ši nit umtsxərən xon, so ištš*

Von einer Lawine im Muttner Tobel.<sup>1</sup>

In den Fünfzigerjahren — ich bin damals noch ein Bub gewesen — ist im Muttner Tobel eine mächtige Lawine niedergegangen. Mein Vater ist damals Kirchenvogt<sup>2</sup> gewesen. Da hat er am Altjahrstag<sup>3</sup> mit den beiden andern Kirchenräten die Kirchenrechnung gemacht ‚unter dem Wald‘.<sup>4</sup> Die andern beiden sind dann am Abend ganz oben hinauf gegangen. Am andern Tag haben sie mit andern Holz führen wollen von Hinterbrandenwald. Es ist damals ungewöhnlich viel Schnee gefallen gewesen. Früh am Morgen sind sie dann jeder mit den Zugtieren von ganz oben hineingegangen zum Holzplatz. Wie sie dann in den Lawinenzug bei ‚den langen Tobeln‘ gekommen sind, da hat es einen furchtbaren Krach gegeben, daß man’s bis unter den Wald gehört hat. Im gleichen Augenblick ist auf der Alp droben die Lawine losgebrochen. Man

<sup>1</sup> *tōbəl* Schlucht. <sup>2</sup> Kirchengutsverwalter. <sup>3</sup> der letzte Tag des Jahres. <sup>4</sup> Bezeichnung der eigentlichen Ortschaft Muttten zum Unterschied von dem nur im Sommer bewohnten Obermütten.



*šon ə štuntɛffər ɔm sɔlɔrtɔbəl  
kštandən. drei mann hets mit  
mennu und šlittən undərkmart  
untərduərəb krissən.*

Platte 52 (1498).

*dən andərən, dɔ blössli tsruk-  
plibən sint, hets man t mennu for-  
dər nāsən ɔwekknun. fan denən,  
wā nit undərən sint, hentɛ ein-  
tən<sup>1</sup> ānkfangən suchən unt šū-  
flən, di andərən sint undər dɔ  
wäld āp kloffən, sɔ kšwint aš nun-  
ron sint, und hent hulff tsemə-  
knun. tswei hentš nōx kšwint  
undər ɔm šnē fɪrhəkrābən, abər  
di bəd ɔlxəforštər sint šon tɔt  
ksin. dən drittən het mɔ nit kfun-  
dən. ɔn di tɔtən mennu het mɔ  
fɪrhəkšūflət; einu, ɔn grössli tsitxwə,  
ist um ə lērə wɔ ə xembə um-  
peikt ksin. wil mɔ dɔ drittə nit  
kfundə het, so sint us dɔ nāxpər-  
kmeindən štürfis, alfašein<sup>2</sup> und  
öbərɔts ɔn grössə hüffən mann  
xon und hend uf dər gantsə ləuənə  
kholffə suchən und grābən. abər  
mɔ het nɔ nit kfundən. ɛrst ɔm  
früelīg, wā dər šnē ūskəngən ist,  
het nən dər müllər, wā ɛr šins was-  
sər fɪr t müli kfast het, kfundən,  
wil ɔn ārm us dər ləuənə fɪrərən  
ist. di tswei, wā š tsəršt kfundə  
hent, sintswai brüdər kxonrad  
ksin<sup>3</sup>, unter, wā mɔ tsletšt kfundə  
het, het buxli kheissən.*

<sup>1</sup> bei der Aufnahme gesprochen einən.

<sup>2</sup> bei der Aufnahme ausgelassen. <sup>3</sup> hier  
bricht die Platte ab.

ist nicht zum Umkehren gekommen,  
so ist sie schon eine Stunde tiefer im  
Solertobel angelangt gewesen. Drei  
Männer hat sie mit Zugtieren und  
Schlitten unter sich begraben und hin-  
ab gerissen.

Den andern, die ein wenig zurückge-  
blieben sind, hat's nur die Zugtiere vor  
der Nase weggenommen. Von denen,  
die nicht darunter gekommen sind, ha-  
ben die einen angefangen suchen und  
schaufeln, die andern sind unter den  
Wald hinab gelaufen, so geschwind als  
sie nur vermocht haben, und haben  
Hilfe zusammengenommen. Zwei haben  
sie noch geschwind unterm Schnee  
hervorgegraben, aber die beiden Kir-  
chenvorsteher sind schon tot gewesen.  
Den dritten hat man nicht gefunden.  
Auch die toten Zugtiere hat man  
hervorgeschaufelt; eines, eine große  
'Zeitkuh',<sup>1</sup> ist um eine Lärche wie  
ein Kamm herumgebogen gewesen. Weil  
man den dritten nicht gefunden hat,  
so sind aus den Nachbargemeinden  
Stürvis, Alvaschein und Obervaz ein  
großer Haufen Männer gekommen und  
haben auf der ganzen Lawine suchen  
und graben geholfen. Aber man hat  
ihn nicht gefunden. Erst im Frühling,  
als der Schnee weggegangen ist, hat  
ihn der Müller, als er sein Wasser  
für die Mühle gefaßt hat, gefunden,  
weil ein Arm aus der Lawine hervor-  
gekommen ist. Die zwei, die sie zu-  
erst gefunden haben, sind zwei Brüder  
Konrad gewesen, und der, den man  
zuletzt gefunden hat, hat Buchli ge-  
heißen.

<sup>1</sup> Kuh von 2–4 Jahren, die noch nicht  
trächtig war.



## XI.

**Mundart von Thusis (Bez. Heinzenberg, Kt. Graubünden).**

Sprecher: Johann Anton Passett, Kaufmann.

Transskriptor: Dr. Wilhelm Wiget.

*a* hat starke *æ*-Färbung.

## Platte 49 (1495).

*m* *erinnerig* an *die* gröss *dorf-*  
*brand* *fo* *fünfundvierzig*.

*ammə šənə suntig, i gloubə*  
*fašt, əs ɪst im jūli ksin, bin i mit*  
*mīnər mammə ga khatsiś kəŋgə*  
*tsumə tsältäg. i han næmmlī fəm*  
*khantōn eppəs ts kuət khan fir*  
*taglən fəm wuərə am martini-*  
*khopf ʊndər khatsiś. nāhər sim-*  
*mər heim kəŋgə. wə mər dʊə,*  
*ə ɪst əso eppən əm tswei ʊmə*  
*ksin, ibərs khatsnər briklī khunt<sup>1</sup>,*  
*sə seit uf eimāl mī mammə:*  
*luəg, luəg dert, wə wəltsrəuə*  
*štād ibərm dərff? tsmāl sēgə*  
*mər: da brents kwiss dəheim.*  
*mər hend ānfān lʊffə, so fill mər*  
*hend mēgə. mudīn hemmər nə*  
*an də johannəs təkkt. der ɪst*  
*im bet khrəpkh ʊpkhan si nɪd*  
*fərōdə. fašt gants us əm šnūf*  
*simmər ins dərff khōn. hunnən*  
*im dərff ɪst šo ələs ei fir ʊmp*  
*flammə ksin ʊnd ə hɪts tsum*  
*brättə. wə mər in ɪsər hūs im*  
*ōbər dərff khomməd,<sup>2</sup> hemmər di*  
*həxšt tsit khan. ts fir ɪst šo fəm*  
*əstrig obənāb in t štubə khon. i*

<sup>1</sup> man erwartet *khomməd*. <sup>2</sup> bei der  
Abfassung des Protokolls sagte der  
Sprecher *in ɪsərəm hūs... ʌpklap* sind.

Eine Erinnerung an den großen  
Dorfbrand von fünfundvierzig.

An einem schönen Sonntag, ich  
glaube fast, es ist im Juli gewesen,  
bin ich mit meiner Mutter <sup>1</sup> nach Katzis  
gegangen zu einem Zahltag. Ich habe  
nämlich vom Kanton etwas gut gehabt  
für Tagelöhne vom ‚Wuhren‘<sup>3</sup> am Mar-  
tinikopf unter Katzis. Nachher sind wir  
heim gegangen. Wie wir da, es ist so  
etwa um zwei herum gewesen, übers  
Katzner Brücklein kommen, so sagt auf  
einmal meine Mutter: „Schau, schau  
dort, welcher Weltsrauch steht überm  
Dorf?“ Plötzlich sagen wir: „Da  
brennt's gewiß daheim.“ Wir haben  
angefangen zu laufen, so viel wir  
haben können. Bisweilen haben wir  
noch an den Johannes gedacht. Der  
ist im Bett krank und kann sich nicht  
rühren. Fast ganz außer Atem sind  
wir ins Dorf gekommen. Hinten im  
Dorf ist schon alles ein Feuer und  
[eine] Flamme gewesen und eine Hitze  
zum Braten. Wie wir in unser Haus  
im Oberdorf kommen, haben wir die  
höchste Zeit gehabt. Das Feuer ist  
schon vom ‚Estrich‘<sup>4</sup> herab in die  
Stube gekommen. Ich habe da eilends

<sup>1</sup> *mammə* als ausschließlich, nicht nur in den  
vornehmern Ständen gebrauchte Bezeichnung  
für ‚Mutter‘. <sup>2</sup> Dorf im Kreis Thusis. <sup>3</sup> Wasser-  
wehren machen. <sup>4</sup> Dachboden.



han duə də kšwində wæg dər  
bruəder uf də pukkəl knun. p  
mammə hed zu nō nemman eppəs  
tsəmə phakt, unte simmər, was  
gišš wəs hešš, uns obərə fæld uf  
kflōhə. šo gantsi hiffə lit sintō  
umməndrə kštandə wəklēgə. us  
alən ekkə hep mə khert bištə  
und jesmə. əs išš abər zu tsum  
jammərə ksin! fili hend nid mē  
khan as ts hās uf əm lip. ammə  
khrištjohannəsšribər, dem gār

Platte 50 (1496).

aləs fərbrunnən išt, was ər khan  
het, hūs, štall, mēbəl und wərt-  
sahə, išš, wiə ər in ts obərfæld  
uf khon išt und ibər də tsūn in  
sina bərgərt het welə, so elend  
unt slæxt khon, das ər wiə tōt  
ibər də tsūn inə kheit išt. ix səl-  
bər bin duə kšwind widər is dərff  
āp tsum wo mēgli nō eppəs ts  
flēxnə. i han nō eppəs bethās fər-  
twitšt untsum fenštər us kwərffə.  
dər khrištlī fuəttər hep mərs tsər  
handə knun und uf rupkellə uf  
tān, bis i kwist han, wo is undər-  
tuən khan. wiə i widər us əm hūs  
khumə, ksən i halt, das aləs futš  
išt; fom hælffə und rettə iš khei  
red ksin. ə tšuppə špritsə sin-  
tsur hulf khon; abər si hend ali  
tsəmə libərəments nid usrixtə  
khennə, wil si ebə khei wassər  
khan hend. us də guləkhəštə hep  
mə muəssə šepfə, um tinni ts han

den Bruder auf den Buckel genommen.  
Die Mutter hat auch noch irgend  
etwas zusammengepackt, und dann sind  
wir ,was gibst du, was hast du‘<sup>1</sup> ins  
obere Feld hinauf geflohen. Schon  
ganze Haufen Leute sind da umher  
gestanden und gelegen. Aus allen  
Ecken hat man jammern und weh-  
klagen gehört. Es ist aber auch zum  
Jammern gewesen! Viele haben nicht  
mehr gehabt als die Kleidung auf dem  
Leib. Einem [gewissen] Christian Jo-  
hannes Schreiber, dem völlig

alles verbrannt ist, was er gehabt hat,  
Haus, Stall, Möbel und Wertsachen,  
ist, wie er in das Oberfeld hinauf ge-  
kommen ist und über den Zaun in seinen  
,Baumgarten‘<sup>2</sup> hat wollen, so elend und  
schlecht geworden, daß er wie tot  
über den Zaun hinein gefallen ist. Ich  
selber bin da geschwind wieder ins  
Dorf hinunter, um womöglich noch  
etwas in Sicherheit zu bringen. Ich  
habe noch etwas Bettgewand erwischt  
und zum Fenster hinaus geworfen.  
Der Christian Fuetter hat mir's zu  
Handen genommen und nach Rongellen  
hinauf getan,<sup>3</sup> bis ich gewußt habe,  
wo ich es unterbringen kann. Wie ich  
wieder aus dem Haus komme, sehe  
ich halt, daß alles futsch ist; vom  
Helfen und Retten ist keine Rede  
gewesen. Eine Menge Spritzen sind  
zur Hilfe gekommen; aber sie haben  
alle zusammen gar nichts ausrichten  
können, weil sie eben kein Wasser  
gehabt haben. Aus den Jauchebehäl-  
tern hat man schöpfen müssen, um  
Flüssigkeit zu haben zum Löschen.

<sup>1</sup> in großer Eile. <sup>2</sup> meist mit Obstbäumen  
bestandene Hauswiese. <sup>3</sup> Ortschaft im Kreis  
Schams.



*tsum leššə. taminsər špritsə iš tunno uf əm obərə plats ksin, untə bim tsəməkhetjə fo ts wiltə hūs ts hūderən unts fətsə kəngə. unn ərə tsit fo tswei štund ištš gants dərff fərbrunnə ksin. nu in də štreijə sind etləx hīsər ibərplībə, so ts pundis, ts taniəl hosəngə, ts landammə rüədīs — səb išt nəx fašt gants nöi ksin — unts taktər fərgittə an dər undərə gassə. fo dər khurhə ištš nu ts taxx fərbrunnə, ts kwelb iš kantsplībə. zu in khurhə hets fər nid mēgə kləngə, wens šo i dər nēxi fərmāliš prent het und heiss ksin išt. mə seit, tə pfārər fo khatsiš hei si det wəkfundə und us alə khreftə kwərhat, mit ufkrapnə wēsə unterigəm alī lehər an dər khurhə um und um fəršəpt. dər obər teil fom turə išt zu ts prennə khon. kləkkə sind əmāl obənābə kheit wəkhaput kəngə.<sup>1</sup> mə het si abər alī ufənandrə kfundə und nahər ikšmoltsə tsu denə nöüwə. dəm pfuəndhūs hets nīkməxt unts klīhə ts hennis kəgənībər. tšwəlhūs, wo mər fər etlih jārə pout hend, išt fəršəmplībə.*

<sup>1</sup> hier bricht die Platte ab.

Die Taminser<sup>1</sup> Spritze ist drunten auf dem obern Platz gewesen und da beim Zusammenfallen von des Wilten Haus ‚zu Lumpen und Fetzen‘ gegangen. In einer Zeit von zwei Stunden ist das ganze Dorf verbrannt gewesen. Nur in der ‚Streije‘<sup>2</sup> sind etliche Häuser übrig geblieben, so [das] des Bundi, des Daniel Hosang, des Landammann Rüedi — das ist noch fast ganz neu gewesen — und [das] des Doktor Veraguth an der untern Gasse. Von der Kirche ist nur das Dach verbrannt, das Gewölbe ist ganz geblieben. Auch in die Kirche hat das Feuer nicht zu gelangen vermocht, wenn's schon in der Nähe höllisch gebrannt hat und heiß gewesen ist. Man sagt, der Pfarrer von Katzis habe sich dort eingefunden und aus allen Kräften gearbeitet, mit aufgegrabenen Rasenstücken und derartigem alle Löcher an der Kirche ringsherum verstopft. Der obere Teil vom Turm ist auch zum Brennen gekommen. Die Glocken sind wenigstens herabgefallen und kaput gegangen. Man hat sie aber alle aufeinander gefunden und nachher eingeschmolzen zu den neuen. Dem Pfrundhaus hat es nichts gemacht und desgleichen [dem] des Hans gegenüber. Das Schulhaus, das wir vor etlichen Jahren gebaut haben, ist verschont geblieben.

<sup>1</sup> Dorf im Kreis Trins. <sup>2</sup> Name eines Gäßchens in Thusis; vgl. *streglia* f. „das enge Gäßchen“ P. Carigiet, Rätoroman. Wörterbuch (surselvisch-deutsch) 335; *straglia* Pallioppl. Dizionario dels idioms romauntschs. Romauntsch-tudaisch 721.



## XII.

**Mundart von Nufenen (Bez. Hinterrhein, Kt. Graubünden).**

Sprecher: Christian Trepp, Lehrer.

Transskriptor: wie bei Nr. X.

## Platte 43 (1489).

*der trät mælxstul.*

as sind wts kkrat tsexə jār, im  
 dukšta nā der wassərgüssi, duə  
 hed mər der hōlendərmārti əs  
 ābtš ortselt, ər sīgi mit šīnə  
 hōptli fē uss kədrjōlə weidgangš  
 axəkləntslet in t əbi untə heig  
 ər də mælxstul fərgəssə. ən  
 jungə puršt fam nāxpūr, der rōt  
 hapš, hei duə mid əm kwet, ər  
 weli in der naxt uf ga nə hōlə.  
 also, wə der hapš fam hans im  
 šnəkkəloxx, šī xnəxt, am ābt  
 tə mælxstul nit fində xann, geid  
 ər šīns dūr tsum lep mārti ump  
 frākt nə, ob ər mə nit tə mælx-  
 stul lə xönti, ər miəssi šīnə  
 am obərə štāfəl fərgəssə hən.  
 der mārti ləkt so šelmoxt undər  
 šīm təllərxapli fūrə unt seit,  
 šīnə der āltə sī ts hudərə untər  
 nūə brūxi ər səlbər. abər, heig  
 ər so föppləndə kseit, du kxušt  
 nə kxant uf ga nə hōlə, wenn nit  
 əppə dopnə der tūfəl nə brūxt.  
 weišt nit, sit tem mə t frēnə  
 uns fəll fam kxiörnəts bokx ən  
 štei ipiəstst het untər tūfəl kmeint  
 het, das sīg wts əs frəssə fūr ər,  
 sittər ist ər grūsig toubə. i wetts  
 kkrat mīnə der mutšbokx, das tu  
 nit im štampišt, der mælxstul

## Der gedrehte Melkstuhl.

Es sind jetzt gerade zehn Jahre,  
 im August nach der Überschwemmung,  
 da hat mir der Holländermartin eines  
 Abends erzählt, er sei mit seinen  
 Stücken Vieh aus Cadriola<sup>1</sup>, weid-  
 gangs<sup>2</sup> langsam herabgestiegen in die  
 Ebi<sup>3</sup>, und da habe er den Melkstuhl  
 vergessen. Ein junger Bursch vom  
 Nachbar, der rote Habsch,<sup>4</sup> habe da  
 mit ihm gewettet, er wolle in der  
 Nacht hinaufgehn ihn holen. Also,  
 wie der Habsch, der Sohn des Hans im  
 Schneckenloch, sein Knecht, am Abend  
 den Melkstuhl nicht finden kann, geht  
 er scheint's zum langen Martin und  
 fragt ihn, ob er ihm nicht den Melk-  
 stuhl leihen könnte, er müsse seinen  
 auf dem obern ‚Stafel‘<sup>5</sup> vergessen  
 haben. Der Martin schaut so schel-  
 misch unter seinem Tellerkähplein her-  
 vor und sagt, sein alter sei in Scherben  
 und den neuen brauche er selber.  
 „Aber“, habe er so spottend gesagt,  
 „du kommst noch leicht rechtzeitig  
 hinauf, um ihn zu holen, wenn nicht  
 etwa droben der Teufel ihn braucht.  
 Weißt nicht, seit dem ihm die Verena  
 ins Fell von einem gehörnten Bock  
 einen Stein eingenäht hat und der  
 Teufel gemeint hat, das sei jetzt ein  
 Fressen für ihn, seither ist er furcht-  
 bar böse. Ich wette gleich meinen  
 ungehörnten Bock, daß du nicht im-  
 stande bist, den Melkstuhl herab-

<sup>1</sup> Name einer Alp. <sup>2</sup> indem er das Vieh  
 am Wege weiden ließ. <sup>3</sup> Flurname. <sup>4</sup> Kaspar.  
<sup>5</sup> Abteilung einer Alpweide.



*axa ts hōla. du gloupst šo an  
nūt und fürtišti nūd, biss nid  
amāl ræxt axušt. as sōll sī, seit  
tər hapš, šlād ī, dass bætskəd,  
geit šnuərštraks in šīni hütta  
— as ist šo ræxtunxəl ksī —,  
nūmt hediks brōd, weišt, as  
štükxli naxxmalbrōd, das er am  
taufstei heimlix für dera saxxa  
tsrukphältə hed, ts psalməbuax ts  
tāfitš und fürtsūg, weišt woll, t  
šlagə us štaxəl und etlix šwæfəl-  
höltsli.*

Platte 44 (1490).

*er het kxrad gēstər für nə  
blutskər šwæfəl kxauft kxæ und  
nə tsərgəkt. dər sappərlošts  
kxærli! dā saxxa tuəd er ī šīns  
lædərtaššli ī, fərənüpfts kštīft  
mud əmə lædərūmli, nūmt šīnə  
də xnuplik kūrətšštækxə mit tər  
kušpə undürdərūf ist er was  
hešt was gišt, wā wenn er nox  
abər špits wəkræd wetti. sākniđ!  
das ist ə tondərliχə štukx uf.  
dər hed ə wīl beinslənə xōnnə!  
dər hapš heiməs špēttər xlihær  
ərtselt. er heigi šī šo ə bitli  
kfürtət, abər as as ən tūfəl gæbi,  
dəsæb heig er nū ræxklaupt.  
er sigi šo etlix māl kštīrxlāt  
tərt bir tsuərnüssliekkə, und wenn  
dər geissbeknər in dā turə kxre-  
rəd hei, heig mə ts hærtslī tōttər-  
lād. und in dā plaxkə bim trit  
sig dər hūw sō nōx an əm fərbī  
ksurəd, das er kmeint hei, er*

zuholen. Du glaubst allerdings an nichts und fürchtest dich nicht, bis du nicht einmal recht anrennst.“ „Es soll gelten“, sagt der Habsch, schlägt ein, daß es klatscht, geht schnurstracks in seine Hütte — es ist schon recht dunkel gewesen —, nimmt heiliges Brot, weißt, ein Stückchen Abendmahlbrot, das er am Taufstein heimlich für solche Sachen zurückbehalten hat, das Psalmenbuch das davidische und Feuerzeug, weißt wohl, die ‚Schlage‘<sup>1</sup> aus Stahl und etliche Schwefelhölzchen.

Er hat gerade gestern für einen ‚Blutzger‘<sup>2</sup> Schwefel gekauft gehabt und ihn geschmolzen. Der Sapperlotskerl! Die Sachen tut er in sein Leder-täschchen hinein, verknüpft es fest mit einem Lederriemchen, nimmt seinen knotigen Ebereschenstecken mit der eisernen Spitze und hinauf ist er ‚was hast du was gibst du‘,<sup>3</sup> wie wenn er noch über Spitz und Grate wollte. ‚Sag nicht!‘<sup>4</sup> Das ist ein tüchtiges Stück hinauf. Der hat eine Weile strampeln können! Der Habsch habe es ihm später haarklein erzählt. Er habe sich schon ein bißchen gefürchtet, aber daß es einen Teufel gäbe, das habe er nie recht geglaubt. Er sei schon etliche Male gestrauchelt dort bei der Zirbelntüßliecke, und wenn die Nachteule in den Türmen geschrien habe, habe ihm das Herzlein geklopft. Und in den ‚Planggen‘<sup>5</sup> beim Tritt sei der Uhu so nahe an ihm vorbeigeschwirrt, daß er gemeint habe,

<sup>1</sup> Feuerstahl. <sup>2</sup> alte bündnerische Scheidemünze. <sup>3</sup> eilends. <sup>4</sup> Ausruf des Erstaunens. <sup>5</sup> steile Grashalde (in einer Waldung).



*kšpūri dər ättə fam tūfəl untər gukkər well nə hōlə, unts lədr-tæššli mit əm heilig brōd heig ər albig fešt in dər hant kxept. ən kurəšwərtə is süss ksi. wə ər dū dū sibə tōbəl i ksi sī — kxent heig ər də wæg wə šinu hosə-tæššə, jedə štei und jedə kütš — sigə nox tsum ubərfluss tsuwē par-nišə us də heuttə fürxə ksarət — kmeint heig ər dox, ər müsst šriə und jessnə; kwēwt heig ər šə əs btsli und kšwitst, das ei tropfə dər andərə psogə hei. und wə ər dū tsum mädelti xommi ob əm sūrwassər, wās mē opšt geid, wēi ən xältə luft fam šmältsbodə axə, und allı furxt fort siks ksi wə əwəkkwüst. ts brünnəlt am štāfəl heigi im xännəl ruəhik kurkləd in dər tunkxlə, xidigə naxt.*

#### Platte 45 (1491).

*und ər, was hešt was gišt, t šlütə far tür umtrəd. kmeint heig ər, ər xönni wts nu də mælxštual far walbərə axə klenkə, næbəm tsigərgalgə. abər dū ksēgi ər næbətər prütšə ən grössə mann, ən breittə bræšt, dər heig süffə trupkxə us dər hamprokkə, weißt, us dərə, wā kxei hūnə hed, und famə brišetšli heig ər šō tinn*

er spüre den Atem vom Teufel und der Kuckuck wolle ihn holen, und das Ledertäschchen mit dem heiligen Brot habe er immer fest in der Hand gehalten. Ein Kuragierter ist er sowieso gewesen. Wie er da durch die sieben ‚Tobel‘<sup>1</sup> durch gewesen ist — gekannt habe er den Weg wie seine Hosentasche, jeden Stein und jede Erhöhung — seien noch zum Überfluß zwei Steinhühner aus den ‚Heiden‘<sup>2</sup> hervorgeschwirrt — gemeint habe er doch, er müsse schreien und Jesus rufen; geächzt habe er schon ein bißchen und geschwitzt, daß ein Tropfen den andern aufgesogen habe. Und wie er da zum Mädelti<sup>3</sup> komme ob dem Sauerwasser, wo es aufwärts geht, wehe eine kalte Luft vom Schmalzboden herab, und alle Furcht fort sei sie gewesen wie weggewischt. Das Brünnlein am ‚Stafel‘ habe in der Wasserrinne ruhig gegurgelt in der dunkeln, stockfinstern Nacht.

Und er ‚was hast du was gibst du‘ den Holzriegel von der Tür umgedreht. Gemeint habe er, er könne jetzt nur den Melkstuhl von der ‚Walbere‘<sup>4</sup> herabholen, neben dem ‚Ziegergalgen‘.<sup>5</sup> Aber da sehe er neben der Pritsche einen großen Mann, einen breitschultrigen, großen Kerl, der habe Käsemilch getrunken aus der ‚Handbrogge‘,<sup>6</sup> weißt aus der, die keinen Henkel hat, und von einem Stück Käsemasse habe

<sup>1</sup> Wasserriß, Schlucht. <sup>2</sup> niederes Buschwerk, bestehend aus Alpenrosen-, Erika-, Heidelbeerstauden udgl. <sup>3</sup> Teil der Alp Cadriola. <sup>4</sup> Lattengerüst, auf welchem die gewaschenen Milchzuber ihren Platz haben. <sup>5</sup> Gestell in der Nähe des Kamins, auf welchem der ‚Zieger‘, der nach der ersten Käsebereitung durch neuerliche Scheidung der Milch sich absetzende Niederschlag, aufbewahrt wird. <sup>6</sup> hölzerner Eimer (meist mit Deckel- und Tragbogen), besonders für Milch.



*snüttə apkrouwə und kæssə. duə  
ist ər gewüss kxōrig əršmīhəd?  
dər mann sigi uf šīm trəttə mælx-  
stul kæssə. duə sig mə dox ən  
xältə grūsə dūr də rük uf kəpə,  
wə wenn ər wassər fam kədrjöl-  
kletšər trupkə kxə hätti. næbəm  
šprütsəl an dər hēli heigə tswē  
wüss mūs, gröss wə ratsmūs, am-  
mə āltə xəsjaerb knagəd, sus sig  
alts so unheimlix štill ksi. dər  
mann heig nə so ākrītslād wə  
dər nōüwərandəršt. hed ər mə  
nūt tā? tā heig ər mə nūd, abər  
nūd əmə grūsīgə blikx uf šīns  
lādərtəššli heig ər kseid: hättišt-  
tu nūd gottəs wōrd und heiliks  
brōd und fūrlitōd, i wet tər  
tseixə, wemm dər wüss mutšbokx  
wē. immə sats tsur tür āb und  
ūs, fort sig ər ksi, ər wüssi nit,  
wā ər hi xo sigi.*

er schöne dünne Schnitten abgeschnitten und gegessen. Da ist er gewiß gehörig erschrocken? Der Mann sei auf seinem gedrehten Melkstuhl gesessen. Da sei ihm doch ein kalter Schauer den Rücken hinauf gegangen, wie wenn er Wasser vom Cadriolagletscher getrunken gehabt hätte. Neben dem ‚Sprützel‘<sup>1</sup> an der ‚Häli‘<sup>1</sup> hätten<sup>2</sup> zwei weiße Mäuse, groß wie Ratten, an einer alten Käseform genagt, sonst sei alles so unheimlich still gewesen. Der Mann habe ihn so angegrinst, wie der ‚Jemand anders‘.<sup>3</sup> Hat er ihm nichts getan? Getan habe er ihm nichts, aber mit einem grausigen Blick auf sein Ledertäschchen habe er gesagt: „Hättest du nicht Gottes Wort und heiliges Brot und ‚Feuertod‘,<sup>4</sup> ich wollte dir zeigen, wem der weiße ungehörnte Ziegenbock wäre.“ In einem Satz zur Türe hinab und hinaus, fort sei er gewesen, er wisse nicht, wo er hingekommen sei.

<sup>1</sup> schräg angebrachter Träger des über der Feuerstelle befindlichen Armes, an dessen Ende eine in einen Haken auslaufende Kette (*hēli*) befestigt ist, die den Kessel trägt. <sup>2</sup> eigentlich Konj. Präs. <sup>3</sup> der Teufel. <sup>4</sup> das aus Zunder, Feuerstein und Stahl bestehende alte Feuerzeug.

## XIII.

**Mundart von Vals (Bezirk Glenner, Kanton Graubünden).**

Sprecher: Kaspar Schnyder, Lehrer.

Transskriptor: wie bei Nr. X.

Platte 53 (1499).

*dər xrumm jōri.*<sup>1</sup>

*ts muəmə štīniš jōri ist wə  
di andərə lūt xrummən uf t wält  
xo und ist xrummə plībə. ši  
muəttər, ts štīni, het šo bim fāššə  
kmerkxt, das bi dem göfli nūd*

<sup>1</sup> J. Jörger, Der chrumm Jöri (Die Schweiz XIII Heft 23).

Der krumme Jöri.<sup>1</sup>

Der Muhme Stini<sup>2</sup> Jöri ist wie die andern Leute krumm auf die Welt gekommen und ist krumm geblieben. Seine Mutter, die Stini, hat schon beim Einwickeln gemerkt, daß bei dem Kindchen nicht alles mit graden

<sup>1</sup> Georg. <sup>2</sup> Christine.



alts mit *kxrādo dūgo tsuogengü*.  
 dər ettər hannəs tūnū abər, dər  
 fattər, hed ērst ləp dərñā də  
 bræštə halb ə halbə kšpürt, wə  
 dər mürt šo frī ən hūbəl kšī und  
 ləpštə uməkodələd ists, wā ər ššo  
 mit tə meikkə kūnət und mit šinə  
 fivšt in allə gutlə kwæšərət hed.  
 mə het tə jöri fa wittəm kxent,  
 wā ər nu kštandən upkəngən  
 ists. wen ər mit andərə mūrtə  
 fræssə kmaxt hed, so heintš nən  
 all henəšiss bi šim pukkəl bərxo,  
 und heintš pfui kmaxt und ər het  
 šī nu so guət fərštekxət, so het  
 šī pukkəl bält hundər əmə kwæt,  
 bält hundər ərə šittərbīgə, bält hun-  
 dər əmə mässkštell fūrəkləkt. nā  
 unnā istsər jöri nu in t šuəl  
 kxrümmələt unt hätti dertsər  
 klärnət. wenn dər lərər də buəbə  
 xlep f kē het, so het ər wə di  
 andərə nu dər grund undər də  
 bāx khēxt, dər tšöppə drubertsogə  
 untər pukkəl — so fil as tə rük —  
 fūrəkštrekxət. ənandərənā hein-  
 ti andərə ırı traxt kheimšət, nu  
 bim jöri hets kheissə: dər ārm  
 tropf ists mit šim pukkəl suss šo  
 kšträftə knuəg, und ər het nüp-  
 pərxo. di andərə buəbə heintrab  
 kikslət untər bāx follə klaxxət for  
 šadəfröüt, untər jöri het prəllət  
 for fərgunšt. wə dər jöri tsu šinə  
 jārə xo kšī ists, hed ər šī nu müəssə  
 as soldāt štellə. t fallər rekxruttə  
 sind xūm in diə štubə i krummlət  
 kšī,

Dingen zugienge. Der Oheim Hannes-  
 Toni aber, der Vater, hat erst lange  
 darnach das Gebrechen halb und halb  
 gemerkt, wie das Kind schon völlig  
 ein Strubelkopf gewesen und längst  
 herumgewatschelt ist, wie er schon  
 mit den Mädchen gezankt und mit  
 seinen Fingerchen in allen Pfützen  
 gepantscht hat. Man hat den Jöri  
 von weitem gekannt, wo er nur ge-  
 standen und gegangen ist. Wenn er  
 mit andern Kindern ‚Fressen gemacht‘<sup>1</sup>  
 hat, so haben sie ihn alle ‚Hennen-  
 schisse‘<sup>2</sup> bei seinem Buckel erwischt,  
 und haben sie ‚pfui gemacht‘<sup>3</sup> und er  
 hat sich noch so gut versteckt, so hat  
 sein Buckel bald hinter einer Gebäude-  
 ecke, bald hinter einem Holzstoß, bald  
 hinter einem ‚Maßgestell‘<sup>4</sup> hervorge-  
 schaut. Nach und nach ist der Jöri  
 auch in die Schule gehumpelt und  
 hätte dort brav gelernt. Wenn der  
 Lehrer den Buben Schläge gegeben  
 hat, so hat er wie die andern auch  
 den Kopf unter die Bank hängen  
 lassen, den Rock drübergezogen und  
 den Buckel — so viel als den Rücken —  
 vorgestreckt. Der Reihe nach haben  
 die andern ihre Tracht eingeheimst,  
 nur beim Jöri hat es geheißen: „Der  
 arme Tropf ist mit seinem Buckel so  
 schon gestraft genug“, und er hat  
 nichts bekommen. Die andern Buben  
 haben darüber heimlich gekichert und  
 den Bauch voll gelacht vor Schaden-  
 freude, und der Jöri hat geflennt vor  
 Mißgunst. Wie der Jöri zu Jahren  
 gekommen gewesen ist, hat er sich  
 auch müssen als Soldat stellen. Die  
 Valser Rekruten sind kaum in die  
 Stube hineingepoltert gewesen,

<sup>1</sup> Fangen gespielt. <sup>2</sup> Augenblicke. <sup>3</sup> Ver-  
 stecken gespielt. <sup>4</sup> Gestell zur Aufbewahrung  
 von *mass*, dem aus gebrühtem Alpensauer-  
 ampfer, auch Kartoffeln, Mehl usw. bestehen-  
 den Schweinefutter.



## Platte 54 (1500).

sa düttat sona xätsar obärst šo  
fa ts hundäršt fira uf dā jöri und  
läptigat: dertar xrummā xönā-  
war de nit brūxā. kxärät šüssā  
lärnatär nū, und um ts ekt  
ts šüssā ist nu nit tō brūx. as  
andärā jārš im meia istär jöri  
mit tō ksella ts lox ūs uf t lants-  
kmeind. luəgat, sägatā wallā,  
was für hüps purštā diə fallär  
heint, wenn nu dār xrummā nit  
tərbīā wā! dēr tret tār mārēnt-  
sakx fa dā fallärā uf šīm rük,  
špötlätrubärāb aso as xlis gäləws  
fluksrəuxärli in ärā ləngā kasakkā.  
špättär istär jöri ə wil lāp tsuā  
ts plattäseplīš nušši ts hepgär-  
kəngā; de hūrättā will bi ünš alts.  
dār jöri hätti ts nušši zu bärxō,  
wil är fa dān ältān as tsärs  
saxxli ts ärwärtā khæ het, und  
uf dā luəgat suss bi n ünš t  
meikkā mē as uf t hüpsī und kšīdi.  
as äbetš istär jöri ə wil lāng<sup>1</sup> uf  
dār holtsbīgā for ts nuššiš fən-  
stärli kxnöüwät und het t ret fär-  
xert. duā khörd är, wiā ə šuppā  
naxpuəbā kassān ūf rumlā und  
färstekxt šī kšwint kšwint<sup>2</sup> hin-  
dār əm xammərəkūwät. wts luəgəd  
zu dār jöri! lāxxätā naxpuəbā,  
dār mānā šīnt mā aso luttärā uf  
šī pukkəl, dā är klenst as wiā  
ə heukrapxuklā. untā kxärli

<sup>1</sup> von ə ab bei der Aufnahme nicht  
gesprochen. <sup>2</sup> bei der Aufnahme nicht  
gesprochen.

so deutet so ein ‚Ketzer‘<sup>1</sup>-Oberst schon  
von ganz hinten hervor auf den Jöri und  
ruft laut: „Dort den Krummen kön-  
nen wir dann nicht brauchen. Gerade  
schießen lernt der nie, und um die  
Ecke zu schießen ist noch nicht der  
Brauch.“ Ein andres Jahr im Mai ist  
der Jöri mit den Burschen beim ‚Loch‘<sup>2</sup>  
hinausgezogen auf die Landsgemeinde.<sup>3</sup>  
„Schaut“, sagen die Welschen, „was  
für hübsche Burschen die Valser haben,  
wenn nur der Krumme nicht dabei  
wäre!“ „Der trägt den ‚Marend‘<sup>4</sup>-Sack  
von den Valsern auf seinem Rücken“,  
spöttelt darauf so ein kleiner, gelber  
Heublumenraucher in einer langen  
‚Kasake‘.<sup>5</sup> Später ist der Jöri eine  
Zeit lang zu des Plattensepplis ‚Nuschi‘<sup>6</sup>  
zum ‚Heimgarten‘<sup>7</sup> gegangen; denn  
Heiraten will bei uns alles. Der Jöri  
hätte das Nuschi auch bekommen, weil  
er von den Alten ein hübsches Sächel-  
chen zu erwarten gehabt hat, und auf  
das schauen sonst bei uns die Mäd-  
chen mehr als auf die Hübschheit und  
Gescheitheit. Eines Abends ist der  
Jöri eine Zeit lang auf dem Holzstoß  
vor des Nuschis Fensterchen gekniet  
und hat mit verstellter Stimme geredet.  
Da hört er, wie ein Haufen Nacht-  
buben die Gasse herauf lärmten und  
versteckt sich geschwind geschwind  
hinter einer Kammerecke. „Jetzt seht  
auch den Jöri!“ lachen die Nacht-  
buben, „der Mond scheint ihm so hell  
auf seinen Buckel, daß er glänzt als

<sup>1</sup> Verwünschung. <sup>2</sup> die den Taleingang  
bildende Enge. <sup>3</sup> in Graubünden die im  
Frühling unter freiem Himmel stattfindende  
Versammlung der Aktivbürger eines Gerichts-  
bezirkes zur Regierungswahl, Gesetzesab-  
stimmung usw. <sup>4</sup> Zwischenmahlzeit, doch auch  
Mittag-, Abendmahl. <sup>5</sup> frackartiges Klei-  
dungsstück aus (schwarzem) Tuch. <sup>6</sup> Agnes.  
<sup>7</sup> nächtlicher Besuch bei einem Mädchen.



*sind witter khüplät und heintə  
jörü nütt əmāl plükt odər gār hei  
kjakt. diə šant hättənš mə nid  
ātə söllə; de ts nušši hets  
löstərli tsuəkšlagə unt het tə jörü  
mə mē ākluəkt, fəršwīgə de khū-  
rättət. es het tuə dərñə ən fill  
leidərə ššli, wā nid əmāl dər löffəl  
in dər tseimə khæ het, khūrättət.*

Platte 55 (1501).

*ts jöris lüt heint gægə diə  
xrümmi allərlei fürknu und əso  
ə məxtigə tšuppə frankə in dər  
rī āpkwörffə. tsəršt hed nə t  
hēbamm nid əmə heissə bögalisə  
məxtikwalxət. əs həd nüt knütst.  
dərñə həd ər əs halps jār lang  
ə hārtspləts ūfkhæ, bis ər mə  
t hut offə kfræssə het. zu dass  
het kχə flōli kholffə. dərñə het nə  
əs ālts ramunšər bābi ākæ, ər  
sötti hopšəlhüši əssə. zu dass  
hed ər tā, bis ər diə diə wār<sup>1</sup>  
het müəssə xotsə; štər t multsi  
hed ər müəssə uəxəgə. zu dass  
het kχə dıngi kwürkχt. wianər  
əfangə<sup>2</sup> frī āltə unt štabəndə<sup>2</sup>  
ksī ıst, khörtər jörü famənə kšidə  
dokxər nōüən in dər šwits āb.  
ər beittət nit lang und məxt št  
uf pei. wıər diə ussəts hants-  
jölə də wäld āb ıst, hed ər əso  
wər t akslə hindərši kšilət uf šī  
pukkəl unt het təkχt: dıχ træg i*

<sup>1</sup> diə wār bei der Aufnahme nicht  
gesprochen. <sup>2</sup> bei der Aufnahme:  
akfangə het... kštabətə.

wie eine Heiliggrabkugel.“<sup>1</sup> Und die  
Kerle sind weiter getrottet und haben  
den Jöri nicht einmal verscheucht oder  
gar heim gejagt. Die Schande hätten  
sie ihm nicht antun sollen; denn das  
Nuschi hat das Fenster zugeschlagen  
und hat den Jöri nie mehr angeschaut,  
geschweige denn geheiratet. Es hat  
dann später einen viel häßlichern  
Schieler, der nicht einmal ‚den Löffel  
im Korb‘ gehabt hat, geheiratet.

Des Jöris Leute haben gegen die  
Krummheit allerlei angefangen und  
so einen mächtigen Haufen Franken  
in den Rhein hinabgeworfen. Zuerst  
hat ihn die Hebamme mit einem heißen  
Bügeleisen tüchtig gewalkt. Es hat  
nichts genützt. Darauf hat er ein  
halbes Jahr lang einen Harzlappen<sup>2</sup>  
aufgelegt gehabt, bis er ihm die Haut  
aufgefressen hat. Auch das hat nicht  
das Geringste geholfen. Darauf hat  
ihnen ein altes romanisches Weiblein  
angegeben, er sollte Froschlaich essen.  
Auch das hat er getan, bis er dann  
die Ware hat kotzen müssen; schier  
die Milz hat er ausbrechen müssen.  
Auch das hat nicht das Mindeste  
gewirkt. Wie er endlich recht alt  
gewesen und steif dahergegangen ist,  
hört der Jöri von einem gescheiten  
Doktor irgendwo in der Schweiz  
drunten. Er wartet nicht lange und  
macht sich auf die Beine. Wie er da  
außerhalb Hansjolen den Wald hinab  
ist, hat er so über die Achsel rück-  
wärts geschickt auf seinen Buckel und  
hat gedacht: „Dich trage ich auf

<sup>1</sup> mit Wasser gefüllte Glaskugel, hinter der  
die zur Beleuchtung des heiligen Grabes  
dienenden Lichter aufgestellt werden. <sup>2</sup> als  
Zugpflaster verwendet.



amāl nümmə hei und wens ə  
 gəntsı tšifərə follə marigın xoštə  
 söttı! əs ıst andaršt xo, losət nū!  
 dər jöri xunt gants štramməndə  
 tsu dem dokxtər. dər rükxtə  
 špıgəl tsræxt, ləkət nən əso  
 kšpæssıg fa dər süttən ā, tāppəd an  
 əm umə unt seit: jöri, ıər sid əs  
 fenomen, ıər heid ən superlatıf-  
 xrümmı! dā ıst šwār ts həlffə;  
 ı müəštən ıx mıtš abəndərə  
 sāgə unt fərxtert birum tsəmə-  
 lımə, unte würtət ər no xūm əso  
 kxrādə əs wıə nə ššlittəxuəxə.  
 šıss tər drı! rütstər jöri for tšübi  
 röttə,<sup>1</sup> bıst səlbər ə suppelappı!  
 lost nüp mē, ıtsur štubə üss  
 und was gıst was t hešt təm  
 falš tsuə, wā ər gants brātramən  
 āxxo ıst.<sup>2</sup> dər hēr het tə jöri fil  
 māl tröstət ummə kseit: jöri,

#### Platte 56 (1502).

nəmətıə saxx nid əso šwār uf!  
 uf der<sup>3</sup> wəlt geid alts fərbı, un-  
 tas böštı wırd in dər ewıkxeit tsum  
 səgə. us də xrümmstə, fərworəntštə  
 āhōrə gıts dı beštə, tsəıštə wek  
 und us də xrümmstə lüttə gıts im  
 himəl dı kxrādıštən əvgəl. so het  
 tər hēr<sup>4</sup> kret. abər ıu dass ıst alts  
 müdəndərə nüksı; ts kxuntrəri;  
 ıər wərdəts kxrət khōrə. əs ābətš  
 hets kxləxt unt lüt heınt kseit:

<sup>1</sup> von rütstər ab undeutlich. <sup>2</sup> von  
 wā ab bei der Aufnahme nicht ge-  
 sprochen. <sup>3</sup> bei der Aufnahme: dərə.  
<sup>4</sup> bei der Aufnahme: hēr.

keinen Fall mehr heim und wenn's  
 einen ganzen Rückenkorb voll Na-  
 poleon kosten sollte!“ Es ist anders  
 gekommen, hört nur! Der Jöri kommt  
 ganz steif zu jenem Doktor. Der rückt  
 die Brille zurecht, schaut ihn so merk-  
 würdig von der Seite an, tastet an  
 ihm herum und sagt: „Jöri, ihr seid  
 ein Phänomen, ihr habt eine Superlativ-  
 krummheit! Da ist schwer zu helfen;  
 ich müßte euch mitten auseinander-  
 sägen und verkehrt wieder zusammen-  
 leimen, und dann würdet ihr noch  
 kaum so gerade wie eine Schlitten-  
 kufe.“ „Scheiß dir drein!“ stößt der  
 Jöri vor Zorn rot hervor, „bist selber  
 ein ‚Suppenlappi‘!“ Hört auf nichts  
 mehr, ist zur Stube hinaus und ,was  
 gibst du was du hast‘<sup>2</sup> Vals zu, wo  
 er ganz zerschlagen angekommen ist.  
 Der Pfarrer hat den Jöri oftmals ge-  
 tröstet und ihm gesagt: „Jöri,

nehmt die Sache nicht so schwer auf!  
 Auf dieser Welt geht alles vorbei, und  
 das Schlimmste wird in der Ewigkeit  
 zum Segen. Aus den krummsten, ver-  
 wachsensten Ahornen gibt es die besten,  
 zähesten Keile und aus den krummsten  
 Leuten gibt es im Himmel die gradesten  
 Engel.“ So hat der Pfarrer geredet.  
 Aber auch das ist alles miteinander  
 nichts gewesen; das Gegenteil; ihr  
 werdet's gleich hören. Eines Abends  
 hat die Versegungsglocke geläutet und  
 die Leute haben gesagt: „Jetzt ist

<sup>1</sup> Laffe; Wortspiel mit ‚Superlativ‘. <sup>2</sup> eilends.



*wats ist šints am ārmə žrūmməli  
 šī štund zu kxrušt, trōšt ə got!  
 richtig, bim ts bättəliüttə het tər  
 jōri ūskšnūfət khæ. ær istuə suss  
 tsur ūkxo tsum sampettər, wil  
 kxrat nuəmə andəršt uf am wæ-  
 ksi ist; de diə meišta gəntərdürāb.  
 dər sampettər frækt nə: wass  
 will mə wærdə? ən ewgəl, het mər  
 dər hēr akkæ, seit tər jōri kšwint.  
 guəta jōri, tər weld əs dıngi hōj  
 uss, seit tər sampettər, ən ewgəl  
 xan t us öüχ nit maxxə; mə wüšti  
 nit, wā mən a dem pukkəl p flügəl  
 ābüətsə χönti. tər müəšt mi ræxt  
 fərštā, das ksæxi əso uss, əs wıə  
 wemə əs dürs grotsli štad əmə  
 rōtta nægəli uf də suntikhwət  
 štekχti. mə würt nıχ an ən an-  
 dərı tsərı ārbət štella müəssə.  
 und əsō istər jōri ənandərənā  
 in ərə nüwə huməlördələ bläsbalg-  
 trəttər xo. dərbı ist ər gants  
 tsfridə unt səlig, sitt ər kšə het,  
 das bi allən andərə ördələ zu  
 luttər žrümligə ākštelt sind unte  
 əršt no was fürig. nu əndər əs  
 nit levgwıligi sī diə ārbət, meınd  
 ər. ja laxxə!*

scheint's dem armen Krüppel seine  
 Stunde auch gekommen, tröste ihn  
 Gott!“ Richtig, beim Gebetläuten hat  
 der Jōri ausgeatmet gehabt. Er ist  
 da übrigens hübsch hinauf gekommen  
 zum Sankt Peter, weil gerade niemand  
 anders auf dem Weg gewesen ist;  
 denn die meisten gehn abwärts. Der  
 Sankt Peter fragt ihn: „Was will man  
 werden?“ „Ein Engel, hat mir der  
 Pfarrer angegeben“, sagt der Jōri  
 geschwind. „Guter Jōri, ihr wollt  
 etwas hoch hinaus“, sagt Sankt Peter;  
 „einen Engel kann ich aus euch nicht  
 machen; man wüßte nicht, wo man  
 an diesem Buckel die Flügel annähen  
 könnte. Ihr müßt mich recht verstehen,  
 das sähe so aus, als wie wenn man  
 ein dürres Zweiglein statt einer roten  
 Nelke auf den Sonntagshut steckte.  
 Man wird Euch zu einer andern hüb-  
 schen Arbeit stellen müssen.“ Und so  
 ist der Jōri alsbald an einer neuen  
 Himmelsorgel Blasbalgtreter geworden.  
 Dabei ist er ganz zufrieden und selig,  
 seitdem er gesehen hat, daß bei allen  
 andern Orgeln auch lauter Krumme  
 angestellt sind und dann erst noch  
 was für welche. Nur eher langweilig  
 als nicht sei die Arbeit, meint er.  
 Ja lachen!



## XIV.

**Mundart von Glarus (Kanton Glarus).**

Sprecherin: Dr. Katharina Streiff, Lehrerin.

Transskriptorin: Dieselbe.

Vgl. im allgemeinen J. Winteler, Die Kerenzer Mundart des Kantons Glarus.

## Platte 3 (1219).

<sup>1</sup> *am morged am füfi bin ı uf-  
kständə — derhanshæt nux kšlāffə  
ıenə muwk ım andərə bet — ımpı  
gu špatsıərə. etli štumpın ı ələı  
ı der štat ımməkloffə. da ksın  
ı əməənə mürli und əməənə ısənə  
kləndər fil lūt štū; und uf mis  
frāgə, was tas sīg, hēists tər  
bərəgrabə. da muəštu əu ı t  
nēxi gu lūgə, han ı tæpkt, ımpı  
tsuəxə kəppə. abər da bin ı dər  
əršrokkə ıenəs hündli. tsēršt han  
ı kməınt, əs sīgətswı fərxləıt-  
tundə, wil sı das əı māl uf tswəı  
untəs andər māl uf fıər bəınə  
kloffə sind; abər bald han ı  
kmerkt, əs das ırəxt ləbıg bərə  
sınd; t lūt hənnə bröt əbəkıorffə,  
untə həınt sı fašt əls mit tə šnurə  
ufkhebət; ıšt abər öppıs ə bodə  
kfallə, so ıštər grössər xū und  
hæt əm xlinərə mit sınə tāppən  
əıs ə xopf kšlagə, ıəksurət hæt  
ər, da ıšt ən alpštər nūt tər-  
gægə ksı. da bin ı abər tæub  
wördə, unt lūt hənd əu ksəıt:*

Am Morgen um fünf bin ich auf-  
gestanden — der Hans hat noch ge-  
schlafen wie ein Murmeltier im andern  
Bett — und bin spazieren gegangen.  
Etliche Stunden bin ich allein in der  
Stadt umhergelaufen. Da sehe ich an  
einem Mäuerlein und an einem eisernen  
Geländer viele Leute stehn; und auf  
mein Fragen, was das sei, heißt's der  
Bärengraben. „Da mußt du auch in  
die Nähe schauen gehn“, habe ich  
gedacht, und bin hingegangen. Aber  
da bin ich doch erschrocken, wie ein  
Hündchen.‘ Zuerst habe ich gemeint,  
es seien zwei Verkleidete, weil sie  
das eine Mal auf zwei und das andere  
Mal auf vier Beinen gelaufen sind;  
aber bald habe ich gemerkt, daß das  
wirkliche lebendige Bären sind; die  
Leute haben ihnen Brot hinunter  
geworfen, und dann haben sie fast  
alles mit den Schnauzen aufgehoben;  
ist aber etwas auf den Boden gefallen,  
so ist der größere gekommen und hat  
dem kleinen mit seinen Tatzen eins  
an den Kopf geschlagen, und ge-  
brummt hat er, da ist ein Alpstier  
nichts dagegen gewesen. Da bin ich  
aber ärgerlich geworden, und die Leute  
haben auch gesagt: „Der ‚Mani‘<sup>1</sup> ist

<sup>1</sup> Nach Caspar Streiff, Der Heiri Jenni im Sunnebärg, Glarner Nachrichten Nr. 300 (23. Dezember 1902). Die Handlung spielt sich vor dem Bärengraben in Bern ab.

<sup>1</sup> Koseform zu ‚Mann‘, Name des Bärenmännchens im Berner Bärengraben.



dər mani iſſ hüt widər nüp frīnə.  
 dər mani sig dər husher, hænd  
 andər ksætt, unta müəs ebə p fræu  
 undədurə; und ix ha tæpkt, da  
 siks im sunnəbærg umkxært, nu  
 as p frīnə nük kad əso ūsōdōgi  
 sig we dər bær. ix han æu ə  
 mokka brōts handə knū und  
 han ākfappə, als ə dər bærə-  
 fræu tsuəwærffə; abər da hæt  
 tər alt widər ksarət und iſſ ərə  
 nāxə kloffə. duə han i krüəft:  
 gāšt əwæg, du ebīgə! du wiršt  
 nüd als əlæi müəsə kfræssə hā;  
 wart, ix xumən iəts dæn abə,  
 dux wil i də šu fərtsæusə, du  
 fərdamtə fræsshund. dər bær  
 hæt abər gar kxæi nodits fu mir  
 knū, unt lūtsrīppəlummə hænd  
 ākfappə laxxə. ix ha šu das æi  
 bæi übər ts klændər übərə kštelt  
 und han əm kfūštət ummut əm  
 huət hī und hær kfagiərt, bis ebə  
 mis rār nū hūətlī i grabən abə  
 kxīt. dər bær hæt nə štantipē  
 i t šnurə knū, wæn i šu krüəft ha:  
 lāšš nə hokkə, du ūkfidəretə siəx!  
 dər hæt triəhalbi frankə kxoštət,  
 unte müəntə widər tsalt sī.

heute wieder nicht freundlich.“ Der  
 ‚Mani‘ sei der Hausherr, haben andere  
 gesagt, und da müsse eben die Frau  
 ‚unten durch‘<sup>1</sup>; und ich habe gedacht,  
 da sei es im Sonnenberg<sup>2</sup> umgekehrt,  
 nur daß die Verena<sup>3</sup> nicht ganz so  
 unverträglich sei wie der Bär. Ich habe  
 auch ein Stück Brot zur Hand ge-  
 nommen und habe angefangen, alles  
 der Bärenfrau zuzuwerfen; aber da  
 hat der Alte wieder gebrummt und  
 ist ihr nachgelaufen. Da habe ich  
 gerufen: „Gehst du weg, du ‚ewiger‘!“<sup>4</sup>  
 Du wirst nicht alles allein gefressen  
 haben müssen; warte, ich komme jetzt  
 dann hinunter, dich will ich dann  
 schon zerzausen, du verdammter Freß-  
 hund!“ Der Bär hat aber gar keine  
 Notiz von mir genommen, und die  
 Leute ringsherum haben angefangen  
 zu lachen. Ich habe schon das eine  
 Bein über das Geländer hinüber ge-  
 stellt und habe ihm mit der Faust  
 gedroht und den Hut hin und her  
 geschwenkt, bis eben mein wunder-  
 schönes neues Hütchen in den Graben  
 hinunterfällt. Der Bär hat ihn stante-  
 pede in die Schnauze genommen, ob-  
 wohl ich gerufen habe: „Läfst du ihn  
 liegen, du unmanierlicher ‚Siech‘!“<sup>5</sup>  
 Der hat drei und einen halben Fran-  
 ken gekostet, und die müssen dann  
 wieder gezahlt sein.“

<sup>1</sup> sich ducken. <sup>2</sup> Heimat des Erzählenden.  
<sup>3</sup> die Frau des Erzählenden. <sup>4</sup> verstärkend vor  
 einem (auch wie hier unterdrückten) Schimpf-  
 wort. <sup>5</sup> grobes Schimpfwort, eig.: Kranker,  
 besonders Aussätziger.



## XV.

## Mundart von Einsiedeln (Kanton Schwyz).

Sprecher: Meinrad Lienert, Schriftsteller.

Transskriptor: Dr. Wilhelm Wiget.

*a* und *ā* (= gedehntem altem *a*) zeigen starke *o*-Färbung. Ausl. *ə* entspricht in der Qualität starktonigem *æ*.

## Platte 30 (1277).

*næi, sə kxöirəd ər nüd, əsou  
öppis! xuntou nüd ə profæssər  
tsuə mər unt sæit, ɪ söl iətsəd  
xou gə ɪn ənə pornəgräf odər wias  
hæist — s ɪst jou ə drækx drā  
klægə — mə xou rədə. hund ər  
iəts næimis əsou kxöirt! was  
xunt an də lütta hüttikstāks nu  
als t sinn! bim æid all nū und  
wædəl ə nigəlnägəlnū ərfindig.  
frili han ɪ šou kwüst, as mə t  
stimm xān apportagrafiərə, das  
han ɪ. he, wəmə jou as plæsi-  
tünəlseibəbuəbə bræntskwīrbli fər-  
bɪtsiəpkəd, sə kxöirt mə dər gants  
uslændik suntig durə, wia n əsou  
ə nūmöidiššə trixtər allərhamf  
fürik tænts ūfmaxt. s ɪst æmə-  
wæg hirmuəts ə šöini ərfindig.  
s lüpft æim pæi əs wia də hüən-  
dərə p fækxə, wæn ənə pūrəni brū  
brū rüəft. jə glaubəd ərš öppə  
nüd? he, sə gönd losəd nu sælbər,  
das losəd! wədər frili, was wour  
ɪst, ɪst wour; t liədli tönətə nüd  
halp sə šöini tsuə dərə blæxtüdərən  
ūs. s xit öppədɪə wia tsuəmənə  
tūxəl ūs odər eindər nu wia wæn  
s pounəfætsəls hūross, diə grouss  
maribet, uf tə fourxilə æistər dur*

Nein, so hört ihr nicht, so etwas!  
Kommt da nicht ein Professor zu mir  
und sagt, ich solle jetzt kommen in  
einen Pornographen oder wie es heißt —  
es ist ja ein Dreck dran gelegen —  
hinein reden. Habt ihr schon so etwas  
gehört! Was kommt auch den Leuten  
heutzutage noch alles in den Sinn! Beim  
Eid, jeden Neumond und Vollmond<sup>1</sup>  
eine niegel-nagel-neue Erfindung. Frei-  
lich habe ich schon gewußt, daß man  
die Stimme kann abportographieren,  
das habe ich.<sup>2</sup> Ei, wenn man ja an  
des Blasitoniseppenbuben Schnapsge-  
schäftchen vorbeigeht,<sup>3</sup> so hört man den  
ganzen geschlagenen Sonntag durch,  
wie so ein neumodischer Trichter aller-  
hand Tänze aufspielt. Es ist auf jeden  
Fall eine überaus schöne Erfindung.  
Es lüpft einem die Beine wie den  
Hühnern die Flügel, wenn ihnen die  
Bäuerin „brü Brü“ ruft. Ja glaubt  
ihr's etwa nicht? Ei, so geht [und]  
hört nur selber, jawohl hört! Aber  
freilich, was wahr ist, ist wahr; die  
Liedlein tönen dann nicht halb so schön  
zu jener Blechtrompete heraus. Es  
klingt manchmal wie zu einem Wasser-  
rohr heraus oder eher noch wie wenn  
des Bonifatius „Hüroß“,<sup>4</sup> die große  
Marie Elisabeth, auf der „Vorkirche“<sup>5</sup>

<sup>1</sup> alle Augenblicke. <sup>2</sup> Bekräftigungsformel  
wie auch mehrfach im folgenden, zum Teil  
mit *so* = so erweitert. <sup>3</sup> *täiəpkə*, eig. die Füße  
schief setzen, dann als scherzhafter oder ver-  
ächtlicher Ausdruck für „gehn“ überhaupt.  
<sup>4</sup> übertr. zur Bezeichnung einer lebhaften,  
derben Frau. <sup>5</sup> Empore.



*t nasə stət, ɪɪəwɔʊl si suʃp mʊls  
knuəg het. əs sɔl æɪnə nu gou gə  
luəgə, ɪɪə si nou əm bættəlūtə  
diə kʃwɛltə gamməl mənə wourgləd,  
bɪm æɪt ʃtærb ɪ! ʃɪər gār mit-  
santə mundūr, das wourglət si.  
jæ sou, æhə!*

### Platte 31 (1278).

*ɪ bi do, mæɪn, ə ʃütsli übər s  
pourt ɪs. jæ sou, də pornəgrāf.  
jæ xünd ɪr ɪts ə sɔləs fərʃtəu?  
æ, gömmər au əwæg! si wend  
ɪs, mæɪn, fūr ə biʃtənesəl hā, das  
sə wents. ɪts as mīr rūxxə pūrə  
söttəd m əsou ə pornəgrafəʃʃə  
xəppəl mənə gou gə rɛdə und as  
s ūsər ʃtɪmmə tægəd ɪmɑxxə und  
ɪɛləd ɪ diə ʃtat wɪən ɪs öiʃtrɪxiʃʃ  
mənə ʃikxə, ɪʃtə ʃou öppis ɪmærs.  
jæ wās, tumm sɑxxə! gläubəd au  
ə sɔləs nüd! jæ oha moʃt! reb  
mər nüd! s xunt jou hüttikstaks  
kxæɪ sū me drūs, was tenə kleirtə  
nu als libərəmænts im grind ɪmə-  
gout; tæpkxəd nu a lufpaloun,  
das tæpkxəd! frülü, kʃpæssig ɪʃtas  
ʃou. ɪts as mən öppə sūrə xabis  
ɪmɑxt ɪmplout beɪrɪ fūr gægə di  
glæittikxatrɪ ɪmpɛɪribütsəl ɪnt sɔli  
wār fūr græüpkfræssik sæltə-  
bikxər, xan ɪ nu woul fərʃtəu.  
wedər as ɪ öppərəm t sɪx xæm,  
kellə fo ūs ūpautstə ʃwitsərpūrə  
ɪf tas wɪən mənə t ʃikxə, ænəs wər  
mər suʃt s letʃksɪ, wounɪ dra  
tæpkxət het. wou klæpkət au das*

immer durch die Nase singt, obwohl  
sie sonst Mäuls genug hätte. Es soll  
einer nur schauen gehn, wie sie nach  
dem Gebetläuten<sup>1</sup> die geschwellten  
Erdäpfel hinein würgt, ,beim Eid  
sterbe ich!<sup>2</sup> beinahe mitsamt der  
Montur, jawohl würgen tut sie. Ja  
so, aha!

Ich bin da, mein ich, ein Stückchen  
übers Ziel hinaus. Ja so, der Porno-  
graph. Ja könnt ihr jetzt so etwas  
verstehn? Ah, geht mir doch weg!  
Sie wollen uns, mein ich, für einen  
,Bist-ein-Esel<sup>3</sup> halten, so wollen sie.  
Jetzt daß wir rauhen Bauern sollten  
in so einen pornographischen ,Kännel<sup>4</sup>  
hineinreden gehn und daß sie unsere  
Stimme einmachen und in die Stadt Wien  
ins Österreichische hinein schicken wol-  
len, ist dann schon etwas Ungeheuer-  
liches. Ach was, dumme Sachen! Glaubt  
doch so etwas nicht! Ja ,oha Most!<sup>5</sup>  
Rede mir nichts! Es kommt ja heut-  
zutage keine Sau mehr draus, was diesen  
Gelehrten noch alles mögliche im Kopt  
herumgeht; denkt nur an den Luft-  
ballon, denkt nur dran! Freilich,  
spaßig ist das schon. Jetzt daß man  
etwa Sauerkraut einmacht und ,blaue  
Beeren<sup>6</sup> gegen die schnelle Katharina  
und Hagebutten und solche Ware für  
feinschmeckerische Leckermäuler, kann  
ich noch wohl verstehn. Aber daß je-  
mandem in den Sinn käme, die gel-  
lende Stimme von uns ungeschlachten  
Schwyzerbauern nach diesem Wien hin-  
ein zu schicken, das wäre mir sonst  
das letzte gewesen, woran ich gedacht  
hätte. Wohin führt auch das alles

<sup>1</sup> um 8 Uhr abends. <sup>2</sup> Bekräftigungsformel.  
erg.: wenn's nicht wahr ist. <sup>3</sup> zum Narren.  
<sup>4</sup> Wasserrinne, besonders Dachrinne. <sup>5</sup> Ab-  
fertigung, so ist's nicht gemeint, falsch ge-  
raten oä. <sup>6</sup> Heidelbeeren.



*als nu hī? hussjanks, beitli,  
kræx ti<sup>1</sup>! tsletšt am æmpornægra-  
fiaræts nu kidap̃kxæ i dær štæi-  
štokxtup̃kxlæ naxtur pettekxi duræ;  
dæ xašš æs nümmæ mit tæm bix-  
tsædæl tekxæ, du færfuæmmæræts  
plitskli dū! jou, jou, beitli, laxx  
nu! s iſp mæ ærišt. was wents  
tænn au abær i dæræ wiænnærſtat*

## Platte 32 (1279).

*mit ūsæræ ſtimma āfæ? xön-  
tæ t lūt tet nüd redæ, müænts  
tæ det t ſtimma i dær appiteik  
kou holæ? wedær kſpass aparti!  
i xumæ nümmæ us teræ wælt. si  
ærsinnæd āfæt saxxæ, wous æim  
bis tūfæls witti nu dærfou traumti.  
und æs traumt æim dox sušš pi-  
goppligæ allærlæi, öppæ nüd, beitli?  
das sæ traumts. wæn s au nu  
āfæd æmišt æ gæltſiſsær ærfundæd!  
odær as sæs xöttæd īrixtæ, as tæ  
wibæræ dær ſmalts im hafæ nu  
ūskiæp̃kt. wedær det, mæin i, rünt  
s tausæli, das rünts. jöüſæs jöü,  
als xöntſ klilaxt, flūgæ und i fæ-  
rukxtæ xæræ im land umætswirblæ  
und æ štæübædæ maxxæ, as mæ  
xöt læimöckxæ drūs xnættæ, weder  
æis xöntſ wæts æinæwæg no nüd,  
dæ übærkſtudiærtæ fiſigukkæ, t lūt  
glückxli maxxæ xöntſ nüd. s iſp  
mæ æmæl nu kxæinæ færkxou, wou  
nüt tas odær diſæs gæræ andærſtær  
kxæ het, das hett ær. wæn dæ  
kleirtæ al tag æinæ lönd houxlæbæ,*

<sup>1</sup> eig. rüste dich (mhd. gerëchen).

noch? Zum Teufel, Bethli, sieh dich vor! Zu guter letzt pornographieren sie noch die Gedanken in der steinstockdunkeln Nacht durch die Bettdecke hindurch; dann kannst du sie nicht mehr mit dem Beichtzettel decken, du verflixtes Blitzmädel du! Ja, ja, Bethli, lach nur! Es ist mir Ernst. Was wollen sie denn aber auch in dieser Wienerstadt

mit unsern Stimmen anfangen? Können denn die Leute dort nicht reden, müssen sie denn dort die Stimmen in der Apotheke holen gehn? Aber Spaß à part! Ich finde mich nicht mehr zu recht in dieser Welt. Sie ersinnen nachgerade Sachen, von denen es einem, bei des Teufels Ferne' nie träumen würde. Und es träumt einem doch sonst bei Gott allerlei, etwa nicht, Bethli? Jawohl es träumt einem. Wenn sie auch nun endlich einmal einen Geldscheißer erfänden! Oder daß sie's einrichten könnten, daß den Weibern die Butter im Hafen nie ausginge. Aber dort, meine ich, 'rinnt die Tanse',<sup>1</sup> jawohl rinnen tut sie. Jeses je, alles können sie gleich, fliegen und in verrückten Karren im Land herumwirbeln und einen Staub machen, daß man könnte Lehmknollen draus kneten, aber eines können sie jetzt trotz alledem noch nicht, die überstudierten Alleswisser, die Leute glücklich machen können sie nicht. Es ist mir wenigstens noch keiner begegnet, der nicht das oder jenes gern anders gehabt hätte, jawohl gehabt hätte. Wenn die Gelehrten alle Tage einen hochleben

<sup>1</sup> da haperts (tausæ, auf dem Rücken getragenes Milchgefäß).



*wou widər næimis nūs usəprouxt  
həd, mit toud abgou müəmmər  
æinəwäg all, öp si s lāsəd höix  
ləbə odər nudər, das müəmmər  
untas sə müəmmər. und wüssəd  
ər iəts au, wer i das als prixtəd  
həd, he? kxæi andərə wedər ə  
æinsidlər pūr im šwitsər bərgland,  
det, wou di həiliga wild wəxsəd.*

lassen, der wieder etwas Neues heraus-  
gebracht hat, mit Tod abgehn müssen  
wir trotzdem alle, ob sie sie hochleben  
lassen oder nieder, das müssen wir,  
jawohl das müssen wir. Und wißt ihr  
jetzt auch, wer euch das alles erzählt  
hat, he? Kein anderer als ein Ein-  
siedler Bauer im Schwyzer Bergland,  
dort, wo die Heiligen wild wachsen.

## XVI.

**Mundart von Göschenen (Kanton Uri).**

Sprecher: Bartholomäus Gamma, Landwirt.

Transskriptor: Dr. Otto Gröger.

*a* und *ā* (= gedehntem altem *a*) haben ziemlich starke *o*-Färbung. In den Diphthongen *ia*, *ua* hat *a* annähernd den Lautwert von starktonigem *æ*; bei *ia* ist der erste Komponent sehr offen, *e*-ähnlich. *l* ist velar artikuliert.

## Platte 148.

*dər bärkpuəp fo geššənə.*

*der is ə tikxə mittəlgroussə ma  
ksi, is im summər immər<sup>1</sup> ts alp  
kəwə als<sup>1</sup> xuəhurt ətwədər uf  
uršələ i t undəralp [von uršələ ab  
zweimal] odər hū i p föralb unt  
salbittə. ə štarxə tīfəl is ər ksi,  
abər nik krat tər kšitšt mit šribə  
und ləsə. dər kwenlīx is i dər  
föralb unt salbittə dər toubəlmuxxəl  
als sər ksi, ə kšpæssəgə abər əu  
šōdəfrouə ma. dō həig æinišš  
tər toubəlmuxxəl tsuənəm ksæt:  
jō, jousəmarili, dū mæinšš jets, dū  
siqišš ə štarxə tsum eppis ts trægə,  
untü makš nit tas ləxtiš sīwli fo  
ts hundərišt us əm štōfəl bis tsur  
huttə ts trægə, ōni das əs muəšš lo*

<sup>1</sup> schriftsprachlich.

Der Bergbub von Göschenen.

Der ist ein dicker, mittelgroßer Mann  
gewesen, ist im Sommer immer auf  
die Alp gegangen als Kuhhirt, ent-  
weder nach Urseren in die Unteralp  
oder hier in die Voralp und Salbitten.  
Ein starker Teufel ist er gewesen,  
aber nicht gerade der Gescheiteste  
beim Schreiben und Lesen. Denn ge-  
wöhnlich ist in der Voralp und [in]  
Salbitten der Tobelmichel als Senn ge-  
gewesen, ein zu Spaß geneigter aber  
auch schadenfroher Mann. Da habe  
einmal der Tobelmichel zu ihm gesagt:  
„Ja, Jose[f]marieli, du meinst jetzt, du  
seiest ein starker, um etwas zu tragen,  
und du vermagst nicht, das leichteste  
Säulein vom hintersten Teil der Alp  
aus bis zur Hütte zu tragen, ohne  
daß [du] es fallen lassen mußt. Das



*kxiə. dass kultəd ə šoppə prants. dō wæi mər no luəgə. guət, dər tsuəhɪrt het tɪə sɪw all tsēmə hɪndərə trībə untər jousəmarɪli nōxə. dohunnə hæig ər [von dō hɪnnə an mehrmals verbessert] nɪt lap kluəkt und nid eppə diə xlinš-knu, krat ti əršpešt, wo ər bərxo hæig, unt si prōxt wiə nəs tittɪ uf tə ɔrmə. t sɪw lənt si nɪt lo trægə ɔni ts kɪssə, umb wiə [Pause] ləppər ass kōt, wiə fɪlər ass ti andərə tiənt. diə sɪgə əm nōxəxo as wiə wiəttig ukklæffər üfkšpert und ə špedákxəl akfəp-pə, und ər hæig dō nɪt [Pause] tsrukluəkt, wās əm nōxəxemm. und eppə tswentšk mettər fom hitli hæig əm æini t housə unt štrimpf mɪd əmə gantsə štukx wōdə ʊs əmə bæi tsert, und ər hæik ts sɪwli mɪssə ɪ dər trækx rɪərə. untər toubəlmɪxxəl hæig əm [verbessert und dann zweimal əm] šōdəfrou kriəft: gæll dü hešš əs nib mægə bis tsur hɪttə trægə!*

gilt ein Glas Branntwein.“ „Da wollen wir noch sehen!“ Gut, der Unterhirt hat die Säue alle zusammen nach hinten getrieben und der Jose[f]marieli hinterher. Da hinten habe er nicht lange geschaut und nicht etwa die kleinste genommen, gerade die erste beste, die er erwischt habe, und sie gebracht wie eine Puppe auf den Armen. Die Säue lassen sich nicht tragen ohne zu quieken, und je länger als es geht, umso ärger gebärden sich die anderen. Die seien ihm nachgekommen wie wütend und [hätten] die Schnauzen aufgesperrt und einen Spektakel angefangen, und er habe da nicht zurückgeblickt, was ihm nachkomme. Und etwa zwanzig Meter vom Hüttlein habe ihm eine die Hosen und die Strümpfe mit einem ganzen Stück Waden aus einem Bein gerissen, und er habe das Säulein müssen in den Dreck werfen. Und der Tobelmichel habe ihm schadenfroh zugerufen: „Gelt, du hast es nicht können bis zur Hütte tragen!“

## XVII.

**Mundart von Leißigen (Bezirk Interlaken, Kanton Bern).**

Sprecher: Albrecht Ringgenberg-Dietrich, Landwirt.

Transskriptor: Prof. Dr. Albert Bachmann.

o, ö haben weite Qualität.

## Platte 119.

*ukfəl im ləssikkrät.*

*əs ɪšt wəts öppis ubər drɪsk jār, dass ts poštɪrɪštɪ u sɪ juəpə im grät ahakxɪt sɪ. am morgən*

Unglück im Leißiggrat.

Es ist jetzt etwas über dreißig Jahre, daß der Postchristian und sein Sohn im Grat abgestürzt sind. Am



am tsuō si si ūf, hē t šlitta knō  
 u sū gægəp grātsuə, für gə ts  
 höüwə. əs išt ə šōna morgə ksī.  
 dər juwə išt klī müəda wōrdə u  
 het no ksēt: los, attu, i mag hüt  
 nid ræxt. dər ālt išt abər fōrāb,  
 uttər juw het müəssə kšouwə, das  
 ær het nāhi mögə. was tagəd  
 hēd, si si unna im grāksī. si  
 hēn öpptis kæssə u hēn əs klesli  
 pætsi knō. druf het tər juw dox  
 no ɛš mögə jütsə. ə štuntərnā  
 si si əm grāksī am mēijə. əs  
 ištouwig u klat, ksī an dem  
 štotsigə waw. ērst əm nūni het  
 sunna ubər əw grāt mögə; abər  
 si hē sa nummə söllə ksē. dər  
 juw hed wellə wetsə, išt ətšlupft  
 u krütšt. dər ālt ksēts u wolt  
 əm ts hül̄f. ær hed əm t sægəssa  
 krekt. dər juw het sa ərgriffə,  
 hed abər dər štant fərlōrə un əsō  
 si si tsemə ubər nə hōij̄t fluə  
 usikxīt. wittər usi im grāt išt  
 ēna am mēijə ksī, dər hets ksē  
 u het si mid hül̄f fomən andrə  
 am ābə tōd hēm prāxt. jets ligə  
 fattər u sōn im glīxəw grāb im  
 frithōf. di andərə wildhöüwər  
 hēn əsō əw grūsən ubərəw, u sīdər  
 išt im grāt mē wa tswentšk jār  
 nūmmə kwildhöüwət wōrdə. dər  
 ālt sāgər tsumštē hed albə ksēt:  
 t wildhöüwər müəssən im hašt  
 læbə und im hašt štərbə.

Morgen um zwei sind sie auf[gestan-  
 den], haben die Schlitten genommen  
 und sind gegen den Grat zu, um zu  
 heuen. Es ist ein schöner Morgen  
 gewesen. Der Sohn ist bald müde ge-  
 worden und hat noch gesagt: „Höre,  
 Vater, ich kann heute nicht recht.“  
 Der Alte ist aber voraus, und der  
 Sohn hat schauen müssen, daß er hat  
 nach können. Wie es getagt hat, sind  
 sie unten im Grat gewesen. Sie haben  
 etwas gegessen und haben ein Gläschen  
 „Bätzi“<sup>1</sup>-Schnaps genommen. Drauf  
 hat der Sohn doch noch eins jauchzen  
 können. Eine Stunde danach sind sie  
 im Grat gewesen am Mähen. Es ist  
 tauig und glatt gewesen an dem jähnen  
 Abhang. Erst um neun hat die Sonne  
 über den Grat können; aber sie haben  
 sie nicht mehr sehen sollen. Der Sohn  
 hat wetzen wollen, ist ausgeglitten und  
 gerutscht. Der Alte sieht es und will  
 ihm zu Hilfe. Er hat ihm die Sense  
 hingestreckt. Der Sohn hat sie ergriffen,  
 hat aber den Stand verloren, und so  
 sind sie zusammen über eine hohe Fels-  
 wand hinausgefallen. Weiter draußen  
 im Grat ist einer am Mähen gewesen,  
 der hat es gesehen und hat sie mit  
 Hilfe von einem andern am Abend  
 tot nach Hause gebracht. Jetzt liegen  
 Vater und Sohn im gleichen Grab im  
 Friedhof. Die andern Wildheuer haben  
 so einen Schauer bekommen, und  
 seither ist im Grat mehr wie zwanzig  
 Jahre nicht mehr gewildheut worden.  
 Der alte Säger Zumstein hat immer  
 gesagt: „Die Wildheuer müssen schnell  
 leben und schnell sterben.“

<sup>1</sup> Obstabfälle.



## XVIII.

## Mundart von Frutigen (Kanton Bern).

Sprecher: Gottlieb Trachsel, Lehrer.

Transskriptor: Dr. Wilhelm Wiget.

e, o, ö haben weite Qualität und stehn dem ε, ɔ, ɔ̃ anderer Schweizermundarten sehr nahe. i, u, ü nähern sich, außer in den Diphthongen iə, uə, üə den Lauten e, o, ö.

## A.

## Platte 93.

*dər at hets kɪp ɔrtsett u jɪts  
ig ūg ūg. əs sigi fr̥uəjər dā ə-  
newwa<sup>1</sup> ina a tswüššəpæx ə melkɪχ  
trummər ksī, ūg āfən əxlī ən  
eltərə lediga, u weə de dā meə  
næbənūs kwōnt<sup>2</sup> u fur nə sælbər  
ksī. u de hīgi ər əs par gīsslənt  
khā u dartsuə öppis kšutjət. pra-  
tikɪχ hīgi ər ūg ənewwa<sup>1</sup> əkxini  
khā. wes nə den albə tōxt hīgi,  
əs sigi nahə i dər wuxxə, su sigi  
ər de da fürha uf ənə hubəl ga  
gukkə, u we si dē übər rɪəd usa  
bi də hūsərə so ræxt am holts-  
šidə ksī sigə, so hīgi ərš te ts  
morndrišt fur suntikhā, un ə wilə  
hīgi ər mäs prīxt un ə wilə u net.  
de sigi ər den ūg ts χilt un  
ūkšwuppə, wes əs öppa kē hīgi,  
u den əbə fin əxlī štarha ksī.  
u du hīgi ər du ug əs māl əs  
par šuə kmaxt fur nə sælbər, əso  
nəs pār net χintlik fa də breəfərə,  
u drintu ts χilt u ksīt, hinət wel  
ər šwuppə u wes grat tər tūfəl  
wē. əso sigi ər übər rɪəd usa u*

Der Vater hat's immer erzählt und jetzt ich euch auch. Es sei früher da irgendwo innen in<sup>1</sup> Zwischenbäch ein [gewisser] Melchior Trummer gewesen, und zwar schon ein wenig ein älterer Lediger, und hätte dann da mehr abseits gewohnt und [wäre] für sich selber gewesen.<sup>2</sup> Und dann habe er ein paar Geißen gehabt und dazu etwas geschustert. Kalender habe er auch gar keinen gehabt. Wenn es ihn dann jeweilen gedünkt habe, es sei gegen Ende der Woche, so sei er dann nach vorn auf einen Hügel gegangen auszuschauen, und wenn sie dann über Ried<sup>3</sup> hinaus bei den Häusern so recht am Holzspalten gewesen seien, so habe er's dann den andern Tag für Sonntag gehalten, und bald habe er's getroffen und bald auch nicht. Dann sei er auch ‚z' Kilt‘<sup>4</sup> [gegangen] und [habe] auch ‚geschwungen‘,<sup>5</sup> wenn's es etwa gegeben habe, und dann [sei er] eben ziemlich stark gewesen. Und da habe er da auch einmal ein Paar Schuhe gemacht für sich selbst, so ein Paar von den allerfestesten, und [sei] darin da ‚z' Kilt‘ [gegangen] und [habe] gesagt, heute nacht wolle er ‚schwingen‘ und wenn's

<sup>1</sup> eig : an. <sup>2</sup> habe eigenen Haushalt geführt.<sup>3</sup> Häusergruppe in der Gemeinde Frutigen.<sup>4</sup> nächtliche Zusammenkunft, besonders nächtlicher Besuch des Burschen beim Mädchen.<sup>5</sup> das ‚Schwingen‘, eine Art Ringkampf.<sup>1</sup> vgl. Schweiz. Idiotikon IV 809 ff.  
<sup>2</sup> schriftsprachlich.



*tsur riedhälti aha, net hüpsälig,  
u wänər mbraha χömi, fējəsnə ā  
tōhə, əs wentas ina fur mu əwek  
kəppi. ər hīgi sofort<sup>1</sup> ts šwɪppə  
khūššə, u dā giw kəppə, un əsə  
sigis mitənandərə bis usa tsur  
miltisšūr un ubər diə štapfa ubər-  
ha. u du štelɪ sig duə dər  
intsu<sup>2</sup> dər šūr tsuəhi u wärti duə  
dā u hīgi t hand uf, wəs öppa  
t χilpuəbə maxxə. u mi melkχ  
trummər duə net lap kfrākt, ob  
ər šwɪppə welɪ, grad uf nə ts tōrff  
unə mit tə šuənə kštəxxə u mu  
mit tə fūštə kē, wənər hīgi χönə  
u mögə.*

#### Platte 94.

*abər dā hīgi siz nüt ərbrewt,  
əχzirlei. u wa si dæwæg ə šuts  
hīgə peltsəts khā, griffi duə dā  
mit ır hand tsuəhi tsur šūr u  
lūpfətɪə uf u wel ənə duə dā  
undər di šūr undər wurkə. u  
duə gukk ər ma iməl uf p füəss u  
ksēji, das ər gīssfüəss hīgi. u  
duə səgi ər: o min got, wə bištu  
štarha! u wənər ts hergots-  
wort khört hīgi, hīg ənə dər tūfəl  
müəssə la gā. u dər trummər  
sigi dā plibə ligə halptötta u  
sinər šuə hīgən əm morgə drɪ ksē  
wə nəs pār gants ält, aprāgə,  
šlæχt χeli. u fa denn ā sigi  
ər nū meə ts χilt u hīgi ts šwɪppə  
ū la sɪ. ja das het tər at für  
di kwüssi warhūt kɪwə ərtselt.*

<sup>1</sup> schriftsprachlich. <sup>2</sup> = int tsu.

grad der Teufel wäre. So sei er über Ried hinaus und zur Riedhalde hinunter, nicht bedächtig, und wie er hinunter komme, fange es ihn an zu dücken, als wenn einer vor ihm her gehe. Er habe sofort zu ‚schwingen‘ begehrt, und der [sei] immer gegangen, und so seien sie miteinander bis hinaus zur Milzscheuer und über die ‚Stapfe‘<sup>1</sup> hinüber. Und da stelle sich da der eine zu dieser Scheuer hin und warte da dort und halte die Hand auf, wie’s etwa die ‚Kiltbuben‘ machen. Und mein Melchior Trummer [habe] da nicht lange gefragt, ob er ‚schwingen‘ wolle, gleich auf ihn los und ihn mit den Schuhen gestoßen und [es] ihm mit den Fäusten gegeben, wie er habe können und mögen.

Aber der habe sich nicht gerührt, in keiner Weise. Und wie sie so ein wenig gebalgt hätten, greife da der mit einer Hand hin an die Scheuer und lüpfte diese auf und wolle ihn da unter die Scheuer hinunter drücken. Und da schaue er ihm einmal auf die Füße und sehe, daß er Geißfüße habe. Und da sage er: „Oh mein Gott, wie bist du stark!“ Und wie er das Herrgottswort gehört habe, habe ihn der Teufel müssen gehn lassen. Und der Trummer sei da liegen geblieben halbtot, und seine Schuhe hätten<sup>2</sup> am Morgen ausgesehen wie ein Paar ganz alte, abgetragene, schlechte Schlappschuhe. Und von da an sei er nie mehr ‚z’ Kilt‘ und habe das ‚Schwingen‘ auch sein lassen. Ja das hat der Vater als gewisse Wahrheit immer erzählt.

<sup>1</sup> Überstieg an einem Zaun. <sup>2</sup> eigentlich Konj. Präs.



## B.

<sup>1</sup> *lets wil əχ no öppis fom tæll  
artsela. dər tæll ɪst ə mā ksī, wa  
læbər ɪs ka gemššəni jagə wædər  
im ofənekkə tsitsə. əs māl wan-  
ər umhɪ hets jæg wela, ɪs mu  
ənæwər bigægnət, uməl īna, wan-  
ər pχent het, u sɪtsuə mu: heš  
tūs šo fərnō, wilhælm, dass tər  
lantfokt weli əs nüws šloss pūwə,  
furnus ts ergərə? u hüt hīgɪ ə  
ts ältorff əs huətti uf ənəs štapli  
kštekχt, u wær fərbɪ weli, müəssi  
for dæm huətti χnōwwə. das wē  
mər nug net uəgæbig, het tər tæll  
ksinət, fur dæm huətti wūrdən ɪg  
xūm ts χalb maxxə. u ts ältorff  
ɪst ə poltskraduf a dæm huət-  
štapli furbɪ.*

<sup>1</sup> Übertragung einer schriftsprachlichen Vorlage; vgl. S. 1 u.

Jetzt will ich noch etwas vom Tell erzählen. Der Tell ist ein Mann gewesen, der lieber Gensen jagen gegangen ist als in der Ofenecke zu sitzen. Einmal wie er wieder hat auf die Jagd wollen, ist ihm irgend jemand begegnet, immerhin einer, den er gekannt hat, und sagt zu ihm: „Hast du's schon vernommen, Wilhelm, daß der Landvogt ein neues Schloß bauen wolle, um uns zu ärgern? Und heute habe er zu Altdorf einen Hut<sup>1</sup> auf eine Stange gesteckt, und wer vorbei wolle, müsse vor diesem Hut<sup>1</sup> niederknien.“ „Das wäre mir noch nicht unpassend“, hat der Tell gedacht, „vor diesem Hut<sup>1</sup> werde<sup>2</sup> ich kaum ‚das Kalb machen‘.“<sup>3</sup> Und zu Altdorf ist er kerzengrad an dieser Hutstange vorbei.

<sup>1</sup> eig. Dim. <sup>2</sup> eig. würde. <sup>3</sup> den dummen Kerl spielen.

## XIX.

## Mundart von Saanen (Kanton Bern).

Sprecher: Robert Haldi, Betreibungsbeamter.

Transskriptor: Dr. Wilhelm Wiget.

e (außer im Diphthong *eu*), o, ö (auch als Längen) wie bei Nr. XVIII.

## Platte 88.

*wan ɪχ ə sibəjærɪga buəp ksī bi,  
bin ɪχ tər əršt summər ts pærg.  
ɪ bi dər jünšt ksī fo sæks püəblə,  
u wər heɪnə ɪədwædəra sæks šwæ-  
štəri khabə. mi attu, dər alt kχobɪ  
hāldɪ, het əs krössəs χüɪjərtreɐ  
kfüərt, appa axtsk χüə u halp  
söfəl galts kfɪəxt un ə huffə kfɪsəl.  
ɪ han appa öppis tsuəhɪ kštattərət,*

Wie ich ein siebenjähriger Bub gewesen bin, bin ich den ersten Sommer zu ‚Berg‘<sup>1</sup> [gegangen]. Ich bin der jüngste gewesen von sechs Buben, und wir haben jeder sechs Schwestern gehabt. Mein Vater, der alte Jakob Haldi, hat eine große Alpwirtschaft geführt, etwa achtzig Kühe und halb so viel Galtvieh und einen Haufen Kleinvieh.<sup>2</sup> Ich habe hie und da etwas

<sup>1</sup> (mähbare) Bergwiese, (Vor-)Alp. <sup>2</sup> *kfɪsəl* eig.: allerlei kleines Zeug.



u wes tsum mælχə iʃ ksī, so han  
 ɪχ əso di löübərə χüäləni χənə<sup>1</sup>  
 græχə odər nə di pšissnə kawt  
 hā, wa mæppist si tšolə dra ksī  
 we χintsfūst, tas si nit tām mæl-  
 χər χənə<sup>1</sup> blūwəni u xnubla ə  
 grint šlā. wen albə ts morgig-  
 mælχə fərbī iʃ ksī, so han ɪ de  
 miəssə p mulχübla u di gusələni  
 kfruttə u šwæhə u ts xalbərərχi  
 špüälə. t χnæχta si de ga tsūnə  
 odər ga holtsə, abər tsuršt he  
 si nə dər nidəlnapf klärt u nāššət  
 u hərdəpfla dərtsuə tāššət, tas  
 sis säft he mægə<sup>1</sup> fərlidə bis tsur  
 tsigərmulχ. əmāl het tu eina fan  
 də χnæχtə si kuttəl uf əm tišš  
 la ligə. das wə mər du kappə,  
 wil ɪ mi hægəl<sup>1</sup> šo lap fərlōrə ha  
 khabə kha u nüt mē ha χənə<sup>1</sup>  
 pətškə u holtsik χüə maxxə. nit  
 wit fam štāfəli iʃ əso nə grōssa  
 šte ksī, wa drüü grüəni blətsa  
 druf ksī si, gupə eina ə bits hōijər  
 als tər andər. dər undərišt iʃ  
 mi foršəs ksī, dər mitlištər fər-  
 bərg u dər hōištər bərg. da  
 han ɪχ te minər χüə kweidət un  
 uəhi un aphu tsüglət, dass ə fröid  
 iʃ ksī. də tāg han ɪχ du no  
 gləhug əs tšuppəli kšnətsət, abər  
 nüšti dem χnæχt sis sakxməssər  
 o fərtrōlt. das het tu əs hallt-  
 luja kē mup mər ts hant, wa si

herzugetrieben, und wenn es zum  
 Melken gewesen ist, so habe ich den  
 gutartigern Kühen die Euter streichen<sup>1</sup>  
 oder ihnen die beschmutzten Schwänze  
 halten dürfen, an denen manchmal  
 Schollen gewesen sind wie Kindsfäuste,  
 damit sie nicht dem Melker blaue  
 Flecken und Beulen in den Kopf schla-  
 gen können. Wenn jeweilen das Mor-  
 genmelken vorbei gewesen ist, so habe  
 ich dann müssen die Milchkübel und  
 -Gefäße putzen und ‚schwenken‘<sup>2</sup> und  
 den Kälbersaugzapfen spülen. Die  
 Knechte sind dann zäunen oder holzen  
 gegangen, aber zuerst haben sie noch  
 den ‚Nidelnapf‘<sup>3</sup> geleert und geräucher-  
 ten Zieger und Erdäpfel dazu gegessen,  
 daß sie es leicht haben aushalten können  
 bis zur Ziegermilch. Einmal hat da  
 einer von den Knechten sein Messer  
 auf dem Tisch liegen lassen. Das hätte  
 mir da gepaßt, weil ich meinen ‚Hegel‘<sup>4</sup>  
 schon lange verloren gehabt hatte und  
 nichts mehr habe können schnitzeln  
 und hölzerne Kühe machen. Nicht  
 weit von der Sennhütte ist so ein  
 großer Stein gewesen, auf dem drei  
 grüne Flecken gewesen sind, immer  
 eine ein wenig höher als die andere.  
 Die unterste ist meine ‚Vorsäfs‘<sup>5</sup> ge-  
 wesen, die mittlere die Voralp und die  
 höchste die Alp. Da habe ich denn  
 meine Kühe geweidet und bin hinauf  
 und hinunter gezogen, daß es eine  
 Freude gewesen ist. Diesen Tag habe  
 ich da noch geschwind<sup>6</sup> ein wenig  
 geschnitzelt, aber richtig dem Knecht  
 sein Taschenmesser verloren. Das hat  
 da ein Halleluja gegeben mit mir auf  
 der Stelle, wie sie

<sup>1</sup> ə wohl verhört für einfach offenes  
 e, wofür hier sonst e geschrieben; vgl.  
 die Bemerkung zu Anfang.

<sup>1</sup> eig.: zu-, vorbereiten (das Streichen der  
 Zitzen bildet die Vorbereitung zum Melken).  
<sup>2</sup> spülen. <sup>3</sup> n. d. l. Rahm. <sup>4</sup> geringschätzig  
 Bezeichnung eines Messers. <sup>5</sup> die unterste  
 der drei Alpstufen. <sup>6</sup> eig. gelenkig.



## Platte 89.

...<sup>1</sup> tsur tsigärmilχ tsuəhi sī u  
 hansjakkis kuttəl nüp mü dā is  
 ksī. dər χəsme<sup>2</sup>štər het χænə<sup>2</sup>  
 sægə, ər heigi miz tərmit ksī  
 hantiərə, u tā is tu dər furts  
 us tər bräntə ksī. mi eltišta  
 brüätš hep mər āfə uf ræxnig ə  
 gehōriga<sup>3</sup> örlik kæ u kset: wen  
 du de bis mōrə tsur tsigärmilχ  
 ts mæssər nit widər hešt, so gits  
 ten ən andərı tentsi u aptrešak-  
 kətə mit tər, du štəssiga kankəl,  
 was tu bišt. den ābə han i nit  
 söfəl guəkšläffə uf tər gaštərən  
 obna, u e<sup>4</sup>na fa də χnæχtə het  
 tu am morgə kset: hünə hets  
 robı nükrüssət. i ha du no dər  
 gants kšlagə täg als tsərnüštərət u  
 tsərnülat, abər de štəssiks kuttəl  
 nükfundə. wa tsigärmilχtsit he-  
 krükət, is mər himəlapšt wōrdə  
 u ha āfə briəššə. was maxxən i  
 du? i šlekχə miz usi u bi āp-  
 khasət kægə heim tsuə tsur muət-  
 tər, untüššətə, wəkwæššna un w-  
 kštriəltə, grad əso wənı bi ksī.  
 iz ha dər tšuppnətə nit welə ər-  
 wärttə, wan i ha mi eltišta brüə-  
 dər kfürxtət wənəs howiks šwært.  
 er ist šudərhaft ə riətsa müb mər  
 ksī. kxe<sup>4</sup> siälə mentš hep mi ksī  
 u nümən is mər əpxō, bis tsun-  
 dərışt uf əm borıştuts ts ält gīgər-

... sich zur Ziegermilch gesetzt  
 haben und Hansjakobs Messer nicht  
 mehr da gewesen ist. Der Käsemeister  
 hat sagen können, er habe mich damit  
 hantieren gesehen, und da ist ,der  
 Furz aus der Brente<sup>1</sup> gewesen. Mein  
 ältester Bruder<sup>2</sup> hat mir vorläufig auf  
 Rechnung eine gehörige Ohrfeige ge-  
 geben und gesagt: „Wenn du dann  
 bis morgen zur Ziegermilch das Messer  
 nicht wieder hast, so gibst's dann einen  
 andern Tanz und [andre] Prügel mit  
 dir, du verdammter ,Gankel',<sup>3</sup> der du  
 bist.“ Diesen Abend habe ich nicht  
 so sehr gut geschlafen auf der ,Gastere"<sup>4</sup>  
 oben, und einer von den Knechten  
 hat da am Morgen gesagt: „Heute  
 Nacht hat der Robert nicht ge-  
 schnarcht.“ Ich habe dann noch den  
 ganzen geschlagenen Tag alles durch-  
 stöbert und durchwühlt, aber jenes ver-  
 dammte Messer nicht gefunden. Wie  
 die Ziegermilchzeit herangerückt ist,  
 ist mir himmelangst geworden und ich  
 habe angefangen zu weinen. Was  
 mache ich da? Ich schleiche mich  
 hinaus und bin fortgelaufen heimwärts  
 zur Mutter, nicht umgekleidet, un-  
 gewaschen und ungekämmt, gerade  
 so wie ich gewesen bin. Ich habe  
 die Zauserei nicht abwarten wollen,  
 weil ich meinen ältern Bruder ge-  
 fürchtet habe wie ein schneidiges  
 Schwert. Er ist schauderhaft scharf  
 mit mir gewesen. Keine Menschen-  
 seele hat mich gesehen und niemand  
 ist mir begegnet, bis zuunterst auf dem  
 Boristutz der alte Geigerjosef kommt,

<sup>1</sup> Schluß von Platte 88 von das  
 an wiederholt. <sup>2</sup> vgl. S. 58 Anm. 1  
<sup>3</sup> schriftsprachlich.

<sup>1</sup> (hölzernes) Gefäß von wechselnder Form:  
 der Sinn der Redensart etwa: Feuer auf dem  
 Dach. <sup>2</sup> mit zärtlicher, doch auch verächt-  
 licher Nebenbedeutung. <sup>3</sup> kindischer Mensch  
 ohne Mut, Kraft udgl. <sup>4</sup> der als Nachtlager  
 dienende Verschlag auf dem Heuboden der  
 Sennhütte.



*jösäli xunt, ünsa χiəstrægər, ts  
ræf uf əm rükk u ti lərə χiəs-  
priəttər u s jərb u dər nidəltüttəl  
druf. ts mandli ists šütsliχ apt-  
mər ərlüpf; abər wan i mu  
du dā kšixt ərtselt ha, hetsə sīχ  
kšütlət for laxxə, dass mu præssəl-  
šnuər tsərflitst ists u s pfert widər  
frišs hep müəssə bində. druf  
anli setts: su gap dīχ eməl  
tsiərška wəššə, wəb du heim xunst,  
süšt ərlüpfp muəttər ab dər, dass  
no öppis tums χənti<sup>1</sup> gē mitra.*

<sup>1</sup> vgl. S. 58 Anm. 1.

unser Käseträger, das ‚Reff‘<sup>1</sup> auf dem Rücken und die leeren Käsebretter<sup>2</sup> und das ‚Järb‘<sup>3</sup> und das Nidelgefäß drauf. Das Männlein ist furchtbar vor mir erschrocken; aber wie ich ihm da die Geschichte erzählt habe, hat es sich geschüttelt vor Lachen, daß ihm die ‚Presselschnur‘<sup>4</sup> zerrissen ist und er die Last wieder frisch hat binden müssen. Darauf sagt es: „So geh dich einmal zuerst waschen, bevor du heim kommst, sonst erschrickt die Mutter vor dir, daß es noch etwas Dummes könnte geben mit ihr.“

<sup>1</sup> Traggestell. <sup>2</sup> die beiden Bretter, zwischen denen der Käse gepreßt wird. <sup>3</sup> Form reif für den frischen Käse. <sup>4</sup> *præssəl* = Käsebretter; vgl. Anm. 2.

## XX.

### Mundart von Visperterminen (Bezirk Visp, Kanton Wallis).

Sprecher: Peter Anton Gottsponer, Pfarrer.

Transskriptorin: Dr. Elisa Wipf.

Die unter gewissen Bedingungen zu erwartende Nasalierung (vgl. E. Wipf, Die Mundart von Visperterminen im Wallis, Beiträge zur Schweizerdeutschen Grammatik II § 11.68.71) ist in den Originalprotokollen nicht verzeichnet und auch nach den Platten nicht mit Sicherheit festzustellen.

#### Platte 36 (1280).

*dr tīfol als basi.<sup>1</sup>*

*im wallis, for weiss got wie  
file jāru, iχ bi nox a xleine biob  
gsī, wa iχ fan dišer ältun tselle-  
tup khert hæ, soll in ara šənu  
alpu, wa d χiə fašt bis annu būχ  
im xrūt gwattot heind, öi an  
ərtsšlæxte senno, aber öi grad  
ds gægunteil a grundbrafe hirt  
gsī sī. wəš im jār ds meist  
unglikχ khæbet heind, so ists d  
šuld am bešu senno gsī, und dass  
dr sāgo gottes no nit gants gflit*

<sup>1</sup> Walliser Sagen. Sitten 1872. S. 83 ff.

Der Teufel als Base.

Im Wallis, vor weiß Gott wie vielen Jahren, ich bin noch ein kleiner Bube gewesen, wie ich von dieser alten Erzählung gehört habe, soll in einer schönen Alpe, wo die Kühe fast bis an den Bauch im Gras gewatet sind, auch ein erzschlechter Senn, aber auch gerade das Gegenteil ein grundbraver Hirt gewesen sein. Wenn sie im Jahr das meiste Unglück gehabt haben, so ist die Schuld am bösen Sennen gewesen, und daß der Segen Gottes noch nicht ganz geflohen ist, hat man dem braven



išt, hæt mu dum brāfu hirt tsüo-  
 šribu miässu. hæt dr hirt wellu  
 bættu, so hæt dr senno, wen ær  
 öi nox güoter lūnu gsī išt, gneitot  
 und gšlāffu; išt ær aber lūnige  
 und eiræxtige gsī, so hæt er  
 druber gšpottot und gresoniart.  
 we dr hirt uber ds fē gibættot  
 und kxritsgot hæt, so hæt der  
 senno gflüoxot, ds fē gibriglot  
 und alle tīflu ubergā.<sup>1</sup> we dr  
 hirt am mōrgund und am ābund  
 for ama<sup>1</sup> bild old xritsofiks šni  
 andāxt ferrixtot und dernā mit  
 wiewasser šix gsægnot hæt, so  
 išt dr senno wiə ds fē ūfgštannu  
 und ga likku āni xrits und hākko,  
 und du hirt als a pfaff und a  
 dumme tīfol gšoltu, ja nu ūs-  
 gšoru, das ærs fašt hæt miässu  
 frbārgu und χūm tsit khæbet hæt,  
 a güoti meinig ts maxxu. und  
 we dr hirt öi hæt wellu dr milχ  
 [Pause] sorg hæ, [Pause] damit  
 d lit iro saxxe brxome, so hæt  
 dr senno āni borge und gwissu  
 drax gitribu, nummu güot æssu  
 und trīxu, xoxxu und χiəχlinu,  
 d nīdla obunab nā,<sup>1</sup> di bešt sūffi  
 brūxu und drtsüo nummu fūlentsu  
 wellu, als wenn ær nummu a būχ  
 und kxei sēl hætti, xurts und  
 güot nummu šiner bēšu natūr gfol-  
 get, i wōrtu und i wārxxu. ja  
 ær hæt sogar mit dum bēšu, bhiət<sup>1</sup>  
 šiš doxx got dærfir, a pakxt gmaxt,

<sup>1</sup> statt zu erwartendem -gē, amu,  
 nē, phiət,

Hirten zuschreiben müssen. Hat der  
 Hirt beten wollen, so hat der Senn,  
 selbst wenn er noch guter Laune ge-  
 wesen ist, genickt und geschlafen; ist  
 er aber launisch und eigensinnig ge-  
 wesen, so hat er drüber gespottet und  
 räsoniert. Wenn der Hirt über das Vieh  
 gebetet und das Kreuzzeichen gemacht  
 hat, so hat der Senn geflucht, das  
 Vieh geprügelt und allen Teufeln über-  
 geben. Wenn der Hirt am Morgen  
 und am Abend vor einem Bild oder  
 Kruzifix seine Andacht verrichtet und  
 danach mit Weihwasser sich bekreuzigt  
 hat, so ist der Senn wie das Vieh auf-  
 gestanden und zur Ruhe gegangen,  
 ‚ohne Kreuz und Haken‘, und [hat]  
 den Hirten einen Pfaffen und einen  
 dummen Teufel gescholten, ja ihn  
 verhöhnt, daß er's fast hat verbergen  
 müssen und kaum Zeit gehabt hat,  
 ‚eine gute Meinung zu machen‘.<sup>1</sup> Und  
 wenn der Hirt auch sorgsam mit der  
 Milch hat umgehn wollen, damit die  
 Leute ihre Sachen bekämen,<sup>2</sup> so hat  
 der Senn ohne Schonung und Gewissen  
 damit gewirtschaftet, nur gut essen  
 und trinken, kochen und ‚kücheln‘,<sup>3</sup>  
 den Rahm obenab nehmen, die beste  
 Käsemilch brauchen und dazu nur  
 faulenzen wollen, als wenn er nur  
 einen Bauch und keine Seele hätte,  
 kurz und gut [er ist] nur seiner bösen  
 Natur gefolgt, in Worten und in Wer-  
 ken. Ja, er hat sogar mit dem Bösen,  
 behüte uns doch Gott davor, einen  
 Pakt gemacht,

<sup>1</sup> seine Andacht verrichten. <sup>2</sup> eigentlich  
 Konj. Präs. <sup>3</sup> Schmalzbackwerk machen.



## Platte 37 (1281).

...<sup>1</sup> ær welle mu šiz mit hūt und hār ubrgē.<sup>2</sup> wen dr tīfol im nummu dr sumer durx lē la tsüo-xo, was šini bigirližkxeit wīše. mu xa us dem, was xunt, šliəssu, was ær bigært hæt: miəssiggəpp išt aller lašter anfəpp. alls<sup>2</sup> ab-mānu<sup>2</sup> fam brāfu hirt hæt nit frfəpu. einešt ama<sup>2</sup> ābund hæt ær diə šrekxlizštu frwīššupə ūs-gštössu. ds leida, bhiət<sup>2</sup> šiš doxx got drfir, hæt güoti ōrini ditsmāl khəbət. ditsmāl hæt ær mu nit frgəbu griəft und šini hūt ap-gibottu. as šrekxlis wəttər išt entštannu; dr wind hæt alli pal-kini und tirini ūf und tsüo gšlagu und durx alli xlexx gipfiffot [Pause], as wenn a šuppo xatse rawwoti; dr blits hæt fir gšlagu und dr donner kxrəxxot, dass æs grūsū gsī išt, und garəgnot həts, als wens mus mit tsubru illēsti. dā hæt uf eimal dr šturu d hittu-tir ūfgšrekxt und jekxoss mārīa und jōsop, hæt dr hirt gšruwwu, was išt das? mitš innər offunu tir išt as juws und kxarjōs gikxlei-dots wībsbild gštannu, und hinner ira həts so štarx giblitsgot, as wes im baru fir štenni, und druf həts eis uf ds andra gidonrot, dass dr bodo gitsitrot hæt. a šrekxlige

...er wolle sich ihm mit Haut und Haar übergeben, wenn der Teufel ihm nur den Sommer durch zukommen lasse, was seine Begehrlichkeit wünsche. Man kann aus dem, was kommt, schließen, was er begehrt hat: Müßiggang ist aller Laster Anfang. Alles Abmahnen vom braven Hirten hat nicht verfangen. Einst an einem Abend hat er die schrecklichsten Verwünschungen ausgestoßen. „Das Böse“,<sup>1</sup> behüte uns doch Gott davor, hat gute Ohren<sup>2</sup> diesmal gehabt. Diesmal hat er ihm nicht vergebens gerufen und seine Haut angeboten. Ein schreckliches Wetter ist entstanden; der Wind hat alle Fensterladen und Türen auf- und zugeschlagen und durch alle Spalten gepfiffen, als wenn ein Haufen Katzen gemiaut hätte; der Blitz hat gezündet und der Donner gekracht, daß es ein Grausen gewesen ist, und geregnet hat es, als wenn's ihm's mit Zubern einschüttete. Da hat auf einmal der Sturm die Hütten-tür aufgerissen und „Jesus Maria und Josef“, hat der Hirt geschrien, „was ist das?“ Mitten in der offenen Tür ist ein junges und kurios gekleidetes Weibsbild gestanden, und hinter ihr hat es so stark geblitzt, als wenn sie im reinen Feuer stünde und darauf hat's ein ums andre Mal gedonnert, daß der Boden gezittert hat. Eine schreckliche Erscheinung, die ihm

<sup>1</sup> Schluß von Platte 36 von ja an wiederholt <sup>2</sup> statt zu erwartendem -gē, als, -manu, an amu, phiət.

<sup>1</sup> der Teufel. <sup>2</sup> eigentlich Dim.



*uftritt, dær<sup>1</sup> imu hætti<sup>2</sup> sellu tsur  
wārnig sī, abær hæet, liabær gott,  
bi imu kxein īndrukx gmaxt.*

hätte zur Warnung sein sollen, aber,  
lieber Gott, bei ihm keinen Eindruck  
gemacht hat.

Platte 38 (1282).

*dærwil dr hirt gibættot hæet  
und di bei for xlupf mu wiæna  
trætta gigaxu sind, išt dr senno  
mīær und dīær nit freidig wiæ  
[Pause] anera<sup>2</sup> bikxantupersō ant-  
gægu gigaxu und hæet ša frintli  
in d hitta tsum fīr tsüogfiært. wes  
dum hirt gnōhet<sup>2</sup> hæet, so išt mu  
ts xālt und ts heiss xo und išt  
ira us um wæg gflīat, so gšwind  
ær hæet xennu. dr senno hæet ra  
tsuar imær basi gseit, aber dum  
hirt išt šī firxo, as wens dr læ-  
bēndig<sup>3</sup> tīfol weri,<sup>2</sup> und sō [Pause]  
hibši und reitsundi gštalt šī öi  
khæbet hæet, so hæetš do æs<sup>2</sup> u-  
heimlis gsixt und öigu wiæ gliæ-  
hundi xole khæbet, bsonders<sup>3</sup> we  
[Pause] šī siχ gægu du hirt kxært  
hæet; aber gægu du senno hætti<sup>2</sup>  
šī kxei hæks frfīæreriššær tseiχu  
xennu. o ārmī fleiga, di hellišš  
špinna hæet di<sup>2</sup> šōn īnglætšot und  
in iro wub gitsogu, dū bišt [Pause]  
ufēlbar frlōru, so hæetr hirt ts im  
sælber gidciχt. will dā hina hiæ  
blību? hæetr [Pause] hirt gfrēgt.  
was anneršt? hæet dr senno kant-  
wōrtot. hirt: aber wā ga šlāffu?  
senno: das frēg! dā, wa wīær.*

<sup>1</sup> schriftsprachlich beeinflusste Kon-  
struktion. <sup>2</sup> statt zu erwartendem  
hetti, anar, gnāhet, wēr, as, hetti, diχ.  
<sup>3</sup> schriftsprachlich.

Während der Hirt gebetet hat und  
die Beine vor Schreck ihm wie eine  
'Trete'<sup>1</sup> gegangen sind, ist der Senn  
mir und dir nichts freudig wie einer  
bekannten Person entgegen gegangen  
und hat sie freundlich in die Hütte  
zum Feuer hinzugeführt. Wenn sie  
dem Hirten genaht ist, so ist ihm  
kalt<sup>2</sup> und heiß<sup>2</sup> geworden und [er] ist  
ihr aus dem Weg geflohen, so ge-  
schwind er hat können. Der Senn  
hat ihr zwar immer Base gesagt, aber  
dem Hirten ist sie vorgekommen, als  
wenn sie der leibhafte Teufel wäre,  
und so hübsche und reizende Gestalt  
sie auch gehabt hat, so hat sie doch  
ein unheimliches Gesicht und Augen  
wie Kohlen gehabt, besonders wenn  
sie sich gegen den Hirten gekehrt hat;  
aber gegen den Sennen hätte sich  
keine Hexe verführerischer zeigen  
können. „Oh, arme Fliege, die höllische  
Spinne hat dich schon verstrickt und  
in ihr Netz gezogen, du bist unfehlbar  
verloren“, so hat der Hirt bei sich  
selbst gedacht. „Will die heute Nacht  
hier bleiben?“ hat der Hirt gefragt.  
„Was sonst?“ hat der Senn geantwortet.  
Hirt: „Aber wo schlafen gehn?“ Senn:  
„Das frage! Da, wo wir.“ Hirt: „Da

<sup>1</sup> Tretschemel am Webstuhl. <sup>2</sup> eigentlich  
zu kalt, zu heiß.



*hirt: dā gān iz in d šir ga šlāffu.*  
*senno: und nimšt alle gsægnote*  
*grimpil<sup>1</sup> mit dīer, uf das<sup>2</sup> mīni*  
*bāsi<sup>1</sup> nit fil hæt. am nātāg išt*  
*di basi [Pause] niene umha gsī,*  
*und for dr hitta hæt as xritso-*  
*fiks und ds wiewassergširr glægu,*  
*dem dr senno ds heilig grimpill*  
*gseit hæt, dær<sup>2</sup> šīner bāsi<sup>1</sup> im wæg*  
*gsī išt. ja jā, hæt dr hirt ts im*  
*sælber gideixt, entwæder išt šīni*  
*bāsi<sup>1</sup> a hæks old dr tīfol sælber;*  
*de nummu sottigi xennund ds hei-*  
*liga und ds gsægnota nit līdu.*

Platte 39 (1283).

*fan dā išt šī alli ābund, u-*  
*heimli wiə a naxtgšiweta, in d*  
*hitta tsum senno khuššot und am*  
*mörgund æbu so uheimli fršwun-*  
*nu. us dum tæglixxu bitrægu fam*  
*senno hæt mu xennu šliassu, was*  
*šīni basi und næxtlixxi geselšaf-*  
*teri fer eini gsī išt. wē mu dr*  
*hirt gseit hæt, ær selle šī do*  
*bikxēru, iəts sīs no tsīt, di tsīt*  
*rikxe šo, wa šīni hūt inni gārwi*  
*miasse, so hæt dr senno imm in*  
*ds gsixt glaxxot und nu ūsgšōru<sup>1</sup>*  
*und ūsgšpottot, ær selle mu mit*  
*sottigum pfaffugšwæts šwige. endli*  
*išt dr letšt tag fan der summerig<sup>1</sup>*  
*öi xo. æbu dā šī heint wellu mit*  
*anandre ab der alpu fāru, išt*  
*pletsli, was du gantsu sumer niə*

<sup>1</sup> statt zu erwartendem *grimpill*, *basi*,  
*-gšōru*, *summerig*. <sup>2</sup> schriftsprachlich be-  
 einflußte Konstruktion.

gehe ich in die Scheuer schlafen.“  
 Senn: „Und nimmst alles gesegnete  
 Gerümpel mit dir, auf das meine Base  
 nicht viel hält.“ Am folgenden Tag  
 ist die Base nirgends umher gewesen,  
 und vor der Hütte ist ein Kruzifix  
 und das Weihwassergeschirr gelegen,  
 das der Senn das heilige Gerümpel  
 genannt hat, das<sup>1</sup> seiner Base im Weg  
 gewesen ist. „Ja, ja“, hat der Hirt  
 bei sich selbst gedacht, „entweder ist  
 seine Base eine Hexe oder der Teufel  
 selber; denn nur solche können das  
 Heilige und das Gesegnete nicht leiden.“

Von da ist sie alle Abend, un-  
 heimlich wie eine Nachteule, in die  
 Hütte zum Sennen gehuscht und am  
 Morgen ebenso unheimlich verschwun-  
 den. Aus dem täglichen Betragen vom  
 Sennen hat man schließen können,  
 was seine Base und nächtliche Gesell-  
 schafterin für eine gewesen ist. Wenn  
 ihm der Hirt gesagt hat, er solle sich  
 doch bekehren, jetzt sei's noch Zeit,  
 die Zeit rücke schon heran, wo seine  
 Haut in die Gerberei müsse, so hat  
 der Senn ihm in das Gesicht gelacht  
 und ihn verhöhnt und ausgespottet,  
 er solle ihm mit solchem Pfaffen-  
 geschwätz schweigen. Endlich ist der  
 letzte Tag der ‚Sömmerung‘<sup>2</sup> auch  
 gekommen. Eben da sie haben mit  
 einander von der Alp fahren wollen,  
 ist plötzlich, was den ganzen Sommer

<sup>1</sup> eig.: der. <sup>2</sup> sommerlicher Alpbetrieb.



*gšē išt, šīni basi in d hitta xō. dum senno heind di bei angfarnu šlottru, und im gsiht išt ær æssu-bleiẏe<sup>1</sup> xō. tsum hirt hætš gseit: mit dār hen i nīt ts tūo, mit dār hen i nīt ts šaffu, dū xaišt gā; aber īχ und dr senno hei nox mit anandre ts ræxxnu, dær blibt hia. und mit diše wōrtu hætš nu am āru argriffu und in ds štubji gšrekxt, und hinner šīχ hætš di tīrr tsūo-gšlagu. im nemliχu ōigubliχ hæt mu as šrekxliχs gipolter und ghamær und wē und mordiōgšrei khert. dr hirt hæt for xlupf šīær [Pause] kxei bei maxxu xennu. dox išt ær entli tsum šlussilloxx fanner štubutir ga iŋgsē, und, jekxos mārīa und jōsop, was hæt ær dā eršrekxliχs gsē! appas, das<sup>2</sup> nit ūstsšpræxxu išt. am bodu išt dr senno wiā a gekxrī-tsigte<sup>3</sup> hærgot ūfŋaglote gsī. šīni šrekxliχ basi hæt gritjigu uf imu khokxæt und mit amu grōssu blüo-tigu mæssær nu læbendig kšintot. us irum xopf hæt mu tītli d horu und us iro tsēwu d xlāwe gsē ūssa lotse. dr tīfol hæt d hūt wellu, diā<sup>2</sup> ær mu so oft fršproxxu hæt.*

<sup>1</sup> statt zu erwartendem *æssu*-. <sup>2</sup> schriftsprachlich beeinflusste Konstruktion. <sup>3</sup> nicht echt mundartlich.

nie geschehen ist, seine Base in die Hütte gekommen. Dem Sennen haben die Beine angefangen zu schlottern, und im Gesicht ist er aschenbleich geworden. Zum Hirten hat sie gesagt: „Mit dir habe ich nichts zu tun, mit dir habe ich nichts zu schaffen, du kannst gehn; aber ich und der Senn haben noch miteinander zu rechnen, der bleibt hier.“ Und mit diesen Worten hat sie ihn am Arm ergriffen und in das Stübchen gezerzt, und hinter sich hat sie die Tür zugeschlagen. Im nämlichen Augenblick hat man ein schreckliches Gepolter und Gehämmer und Weh- und Mordio-geschrei gehört. Der Hirt hat vor Schreck schier ‚kein Bein machen‘<sup>1</sup> können. Doch ist er endlich zum Schlüsselloch von der Stubentür gegangen hineinschauen, und Jesus Maria und Josef, was hat er da Schreckliches gesehen! Etwas, das nicht auszusprechen ist. Am Boden ist der Senn wie ein gekreuzigter Herrgott aufgenagelt gewesen. Seine schreckliche Base ist rittlings auf ihm gehockt und [hat] mit einem großen blutigen Messer ihn lebendig geschunden. Aus ihrem Kopf hat man deutlich die Hörner und aus ihren Zehen die Klauen heraus-schauen gesehen. Der Teufel hat die Haut wollen, die er ihm so oft versprochen hat.

<sup>1</sup> sich nicht vom Fleck rühren.



# Frankoprovenzalische Texte.

## XXI.

### Mundart von Landeron (Kanton und Bezirk Neuenburg).

Sprecher: Victor Muriset, Landwirt.

Transskriptor: Prof. Dr. Jules Jeanjaquet.

Übertragung: Prof. Dr. Louis Gauchat.

#### Platte 131.

*lə parāɛ d ma mēr, ɛri adɔlf  
kɔlɔ, k avāɛ fāɛ du servis sat a  
a nāpj, rakɔtav sove dez afēr kj  
etə ɛrvā de sa vje. ɛ nɔ pasāv  
lə tāɛ awi se kɔt k ɛ nɔ dzāɛ de  
le vɛprɛj. ɛl aɛmāv rapla ɛ dʒuvən  
se kə s etāɛ pasā pɔr lez aprɛdr  
a vivr. vesi kmɛ ɛ nɔ rakɔtāv  
en avɔtur kj etāɛ ɛrvā durāɛ lə  
pasādʒ dez ālɪə: l a tjaz lez  
ālɪə a pasā par lə lɑdrɔ; ɛ j  
avāɛ deriɛ la rɔt ɔ traɛnār kə  
fəzāɛ [von kə ab zweimal] siñ  
awi sn ɛpɛ nū ɛ mə dzāɛ de grɔsɛ  
razɔ. ɛ mɛ, i n mə sɪɛ pa lasiɛ  
prɛdr də stu mɔ. j e praɛ ɔ pasɪ  
de tʃān; j ɛ fāɛ en pɔɛt awi mɔ  
kɔrbe; j e desɛdu d la vōñ a ji  
[a ji zweimal] dzāɛ: wɛt pɛrɛ, i  
t wi dʒa pru mɔtra sɛ k s ɛ de  
triɛ ɛz ārmɛ. le dsu, i m sɪɛ  
lasɪə<sup>1</sup> ɛ j e krevā l vɛtr awi la  
pɔaɛt də mɔ pasɪ; ɛl ɛ tʃāɛ [von  
ɛl ab zweimal] kmɛ n rat. i m*

<sup>1</sup> a schwach nasaliert.

Le parrain de ma mère, Henri-Adolphe Colomb, qui avait fait du service sept ans à Naples, racontait souvent des affaires qui étaient arrivées dans sa vie. Il nous passait le temps avec ses contes qu'il nous disait pendant les soirées. Il aimait rappeler aux jeunes ce qui s'était passé pour leur apprendre à vivre. Voici comme il nous racontait une aventure qui était arrivée durant le passage des alliés: „L'an quinze<sup>1</sup> les alliés ont passé par le Landeron; il y avait derrière la troupe un trainard qui faisait signe avec son épée nue et me disait de gros mots. Et moi, je ne me suis pas laissé prendre par ces mots. J'ai pris un échalas de chêne; j'ai fait une pointe avec mon couteau de poche; je suis descendu de la vigne en lui disant: „Attends seulement, je te veux déjà assez montrer ce que c'est de tirer aux armes.“ Là-dessus, je me suis lancé et lui ai crevé le ventre avec la pointe de mon échalas; il est tombé comme une souris. Je me suis<sup>2</sup> retourné

<sup>1</sup> tatsächlich 1813. <sup>2</sup> eigentlich: m'al.



*e rverīe a ma bezōñ, e ñz n m  
a vju e ñz n m a re dāe kətr lə  
traenār. la ne e vñe e i sī [i sī  
zweimal] ala a l ɔto trakilmē<sup>1</sup>,  
sāe kə ñz n m erēt.*

<sup>1</sup> e schwach nasaliert.

à ma besogne, et personne ne m'a vu  
et ne m'a rien dit à propos du trainard.  
La nuit est venue et je suis allé à la  
maison tranquillement, sans que per-  
sonne ne m'arrête.<sup>4</sup>

## XXII.

**Mundart von Savagnier (Bezirk Val-de-Ruz, Kant. Neuenburg).**

Sprecher: Fritz Girard, Landwirt.

Transskriptor: Prof. Dr. Jules Jeanjaquet.

## Platte 135.

*<sup>1</sup> i mə rsveñ, kmē dü džər də vvi,  
d ave vü lə rwa par si  
[verbessert par šə],  
el j a d se tre u katr a;  
la, mɔ djö, kē<sup>2</sup> bwen efa!  
pa pjö d ɔrgūə kə d ɔ re,  
dɔsil, grasjö, pwi rije;  
j ē vü tɔ se k s a pasā.  
mad! i vve vɔ l rakɔta.*

Je me souviens, comme d'aujourd'hui,  
d'avoir vu le roi par ici,  
[verbessert par šə],  
il y a de ça trois ou quatre ans;  
hélas, mon Dieu, quel bon enfant!  
Pas plus d'orgueil que d'un rien,  
doux, gracieux, puis souriant;  
j'ai vu tout ce qui s'est passé.  
Ma foi! je vais vous le raconter.

*s e ɔ dmār, a se k i krej,  
k i l ē vü kmē i vɔ vej;  
mā kjaz džər o muɛ devɔ  
ɔ s preparāv də tü le fja;  
ɔ n veje, i n vɔz asür,  
kə d la mɔs, kə d la verdiür.  
tšekɔ ete ase presā  
k lə džər k ɔ vö mazlā.*

C'est un mardi, à ce que je crois,  
que je l'ai vu comme je vous vois;  
mais quinze jours au moins avant  
on se préparait de tous les côtés;  
on ne voyait, je vous en assure,  
que de la mousse, que de la verdure.  
Chacun était aussi pressé  
que le jour qu'on veut faire boucherie.

*sə n ete de tü le kār  
kə dü byi, kə d la dār,  
tɔt sorte d kɔrejɔ,  
dü lürjē, dü džerɔñɔ.*

Ce n'était dans tous les coins  
que du buis, que des branches de sapin,  
toutes sortes de colifichets,  
du laurier, du géranium.

<sup>1</sup> aus G. Quinche, Le passage du roi  
à Valangin in Le Patois Neuchâtelois  
167/8. <sup>2</sup> ē schwach nasaliert.



*le kāklār etq terbi,  
 e n pova pa asqđžvi  
 a fabrikā de lapjǝ;  
 s ete ena kǝpāsǝ.*

Les marchands d'écuelles étaient aux  
 ils ne pouvaient pas arriver à bout<sup>abois,</sup>  
 de fabriquer des lampions;  
 c'était une compassion.

*le fen avq ekovā  
 par edi d la kōmnōta.  
 s ete ǝ pjēzi kǝ d vēr  
 lez ǝto, kme l etq bē:  
 dū bā džük tot a l ō  
 de fjōre, dez ekrito,  
 e pwi dǝ bēl atriǝǝ  
 k q kotā me d ǝ dubǝ.*

Les femmes avaient balayé  
 par ordre de la communauté.  
 C'était un plaisir que de voir  
 les maisons, comme elles étaient belles:  
 du bas jusque tout au haut  
 des fleurs, des écriteaux  
 et puis deux beaux arcs de triomphe  
 qui avaient coûté plus d'un doublon.

*la džüstiz, la bōrdžēzi,  
 tū a nīr, tū gro bē fti,  
 atedq dvq l ǝtō  
 avve le tq be drapō.  
 damādž, ma fe! k ǝn ete  
 tǝ sarā kme dū pete;  
 ǝ sǝ büsāv, s ete trǝ fārs,  
 ǝ dze: fāte dǝk pjas!*

La justice, la bourgeoisie,  
 tous en noir, tous très bien vêtus,  
 attendaient devant l'hôtel-de-ville  
 avec les tant beaux drapeaux.  
 Dommage, ma foi! qu'on était  
 tous serrés comme du pain de noix;  
 on se poussait, c'était trop farce,  
 on disait: „Faites donc place!“

*dǝ la pjas? nǝ vete vǝ pā,  
 pwet etutš, k se n sǝ pō pā; [āl?  
 dǝ grās, ivve vle vǝ [Husten] k j  
 i sjūǝ kwāñi d kūt la mwurat.  
 lasi m a [von lasi ab dreimal]  
                   rpu, pǝr l amur dǝ djō,  
 vidāz, etutš, ǝrgtō;  
 sakǝrdi! n vete vǝ pā  
 k i risk dža d etǝfā?*

„De la place? Ne voyez-vous pas,  
 sale maraud, que cela ne se peut pas;  
 de grâce, où voulez-vous que j'aille?  
 Je suis pressé contre la muraille.  
 Laissez-moi en repos, pour l'amour de  
   Dieu,  
 butor, malotru, orgueilleux;  
 sacrebleu! ne voyez-vous pas  
 que je risque déjà d'étouffer?“



## XXIII.

**Mundart von Montalchez (Bezirk Boudry, Kanton Neuenburg).**

Sprecher: Charles Frédéric Porret, Landwirt.

Transskriptor: Prof. Dr. Jules Jeanjaquet.

Übertragung: Prof. Dr. Louis Gauchat.

## Platte 133.

*džq brälü.*

*džq brälü ete q džuvəno fri-  
bordžö k ave fe lo džöno e lo  
rapaböz to lo tšötę e grät fok-  
naere tsi lo viljo džq klöz e diz-  
wa sa sękata. e nā pęsāv k a sę  
bę diverti; tü lo vıpro l alāv fār  
la júka awi kōkə džūvön a la  
barōna, a la grā vi obę o sōta;  
asabę o deraј tę, kę fwajai dę-  
gerpi daj paterādžö, l avaj riipa  
dziük o deraј bats dę sę salęro.  
kōmę fēr pör s e rätorna o kätq dę  
fribör? fēr lo tör dou le a pi, sę  
etāe bę penıbjö. e pasę per mętal-  
tsi, s e fu qkwa baer sę derae kriüts  
a la gergota tsi lo pēr žakö, a kwü  
e kęta sən ebara. va trovā fraswa  
vēr lo bārki dę tsi lo bā, kę va  
kāzi tü lo dzo a tavaı; e vö pro  
tę pasā dę l ótro fja do le a bę  
kęto. dęso fu džq brälü. ma, kę  
te fe fraswa vēr lo barkı, pwüskę  
tę n a rę d ardžę, tę vā travaıi sü  
lo le, tę vā rama k q djābjö. nütro  
pürö fribordžö n etae pā q famö  
navigatör, obę e rübjāv sü l ewa  
awi sa pāla, obę la pjędziv dre avo  
dziük o fę do le. sę n alāv rę kę  
vwāt. tę nā sā pā mı travaıi kę sę,  
kę te [verbessert parözö, kę te]*

Jean Breluz.

Jean Breluz était un jeune Fri-  
bourgeois qui avait fait l'aide-vacher  
et le gratte-fumier tout l'été aux  
Grandes-Fauconnières chez le vieux  
Jean Klauser en 1850. Il ne pensait  
qu'à se bien divertir; tous les soirs  
il allait faire le sabbat avec quelques  
garçons à la Baronne, à la Grand' Vy  
ou au Solliat; aussi en automne, quand  
il fallait quitter le pâturage, il avait  
mangé jusqu'au dernier ,bache'<sup>1</sup> de  
son salaire. Comment faire pour s'en  
retourner au canton de Fribourg?  
Faire le tour du lac à pied, cela était  
bien fatigant. En passant par Montal-  
chez, [il] s'en fut encore boire son der-  
nier ,cruche'<sup>1</sup> à la gargote chez le père  
Jacot, à qui il conta son embarras.  
„Va trouver François Vert le batelier  
de Chez-le-Bart, qui va presque tous  
les jours à Estavayer; il veut assez  
te passer de l'autre côté du lac à bon  
compte.“ Ainsi fit Jean Breluz. „Mais“,  
que lui fait François Vert le batelier,  
„puisque tu n'as pas d'argent, tu vas  
travailler sur le lac, tu vas ramer  
comme un diable.“ Notre pauvre Fri-  
bourgeois n'était pas un fameux naviga-  
teur, ou il glissait sur l'eau avec sa  
rame, ou [il] la plongeait droit en bas  
jusqu'au fond du lac. Cela n'allait  
rien qui vaille. „Tu ne sais pas mieux  
travailler, que cela“, que lui [pares-  
seux, que lui] dit le père Vert, „eh

<sup>1</sup> alte Münzen, aus deutsch Batzen, Kreuzer.



*di lō pēr vēr, e bē, atē, q vō tō baṭi  
dō l otra bəzōñ. el etats na kōrda  
ü kü d la bārka. orēdrae, prē la  
kōrda sü tən epōla, e pwü tir k q  
djāblo, obē q tō tsap dē lō le. nutro  
puro brölü ariva a tarai tō mu dō  
šwa d avaj trəvōñi a sa kōrda. lō  
pēr ver fəzəe dē bwəna riza, kə  
mə sē rakōtāv. tō parae, lō per  
ver avae bō kōr, e tēj paja qkwa na  
kartata a tarai pōr avae bē travati.*

bien, attends, on veut te donner de l'autre besogne.“ Il attache une corde à l'arrière de la barque. „A présent, prends la corde sur ton épaule, et puis tire comme un diable, ou on te jette dans le lac.“ Notre pauvre Breluz arriva à Estavayer tout trempé de sueur d'avoir tirailé sa corde. Le père Vert faisait de bonnes risées, quand il me racontait cela. Tout de même, le père Vert avait bon cœur, il lui paya encore une „quartette“<sup>1</sup> à Estavayer pour avoir bien travaillé.

<sup>1</sup> altes 1/4 Maß.

## XXIV.

### Mundart von Le Locle (Kanton Neuenburg).

Sprecherin: Julie Houriet-Vuille.

Transskriptor: Prof. Dr. Jules Jeanjaquet.

Übertragung: Prof. Dr. Louis Gauchat.

#### Platte 139.

*ana bala luvrēj.*

*e! kwi sa k a koka a la pwota  
d la kuzna? i m fo alā vė. e!  
bōdzō, emili, kma va? a! s e vō,  
džüstīn? kma vōz ūte pōre nōvala;  
k e sa k vō fāte pa ši? i rveñō dü  
vlēdž e j e vōtu vō dir q pte bōdzō.  
vōz ūte pōre gro džatja. vni dda,  
vni vōz asta ü pēl ana busēj. vė,  
vė, ma j e rōbja oke ü vlēdž. k e  
sa k vōz i rōbja? dē süpārte. i  
vivi vōz a baṭi, vni pere dda. ma,  
dūte vė, džüstīn, e sa k vō n pōte  
pa resta pō la luvrēj? sa sare bē  
l mejü. la ne e astū le; k e sa k  
vō vōli ala a l oto a stēz ūr? vė,  
vė, ma j a mn om! bak! i vivi*

Une belle veillée.

„Hé! qui [est-] ce qui a frappé à la porte de la cuisine? Il me faut aller voir.“ „Eh! bonjour, Emilie, comment va?“ „Ah! c'est vous, Justine? Comme vous êtes pourtant, nouvelle“<sup>1</sup>; qu'est-ce que vous faites par ici?“ „Je reviens du village et j'ai voulu vous dire un petit bonjour.“ „Vous êtes pourtant bien gentille. Venez dedans, venez vous asseoir dans la chambre un moment.“ „Oui, oui, mais j'ai oublié quelque chose au village.“ „Qu'est-ce que vous avez oublié?“ „Des allumettes.“ „Je vais vous en donner, venez seulement dedans. Mais, dites donc, Justine, est-ce que vous ne pouvez pas rester pour la veillée? Ce serait bien le meilleur. La nuit est bientôt là; qu'est-ce que vous voulez aller à la maison à ces heures?“ „Oui, oui, mais il y a

<sup>1</sup> unerwartet, lange nicht da gewesen.



mon mari ! “ „Bah ! je veux envoyer le garçon jusque chez vous ; pour une fois il n'en veut pas crever. Je veux faire du bon café ; après quoi, je veux prendre ma lampe à globe et nous serons les deux comme du temps d'autrefois à faire nos dentelles pour la reine. Oh ! je me souviens bien ! Quel beau temps ! Nous étions trois, les plus belles dentellières du pays. Comme de la soie, et blanches et bien payées, nos dentelles ! Eh oui ! Nous avons mis de beaux doublons dans notre poche, dans notre pied de bas. Ma foi, pour le jour d'aujourd'hui tout est perdu de ce côté ! Plus de roi, plus de reine, et des dentelles on n'en fait plus que pour les chemises des fillettes. Ah ! il ne ,ci' fait plus beau dans ce monde ; on se réjouit bien de déménager dans l'autre. “

Original from  
UNIVERSITY OF ILLINOIS AT  
URBANA-CHAMPAIGN



*l džö po fer de tšmε po s pro-  
küre [verbessert rā] sa k i fo a lö  
mēndž ε a lö bεε. pādā stü pö  
tε le rute etε pjēne ε le trijagl nε  
povε pjö budžī; la nedž etε tro  
dürsja pa l ūvra; j a n ave pjö  
d tre pi a raz kapañ sε kpta le  
mnēje. il j a falü de rote d vvrī  
po pölejī pādε sε džö, avε k la  
pūsta pus alā. bwönā k i s trōv  
prü d vvrī: a sta sāzε il j a bε  
dü mεd k n ε pā d vvrēdž; asbε  
εn i vö de dža dε tü le mti, de  
tšapja bū, de tšapu, de rlödžī, de  
kεzadi, dez ekofī, džük i rākj  
tšamnēj. i fā gro fre dε polejī dεs  
sü la rut; j εn a kε s džāla le  
[wiederholt] de ε le pī; sta bεwñ  
li fā gāñi [verbessert gēñi] dü  
pa por lö afε ε lö mēndž.*

### Platte 137.

*po alā pjö vit, iz ε kmasi pa  
öwε ε taro dε dε mētr dε lērdž,  
po k ana lōdž pus pasā, a s bałε  
lε swε d öwε dε tε a tε ana pjas  
pjö lērdž po fōrejī; il a fatü tjaz  
džö por relardžī a fε ε i tε fε le  
tšmε dεs εkεbrā. i djo vö dir k  
lε trijagl n a etε vu dε nutre [von  
dε ab zweimal] mεtanε k apre  
karat wε. s etε ena kürjεzita po  
le dža d adε dε ve kma ε vöte džö  
stü möbj, kε kmērs sa vöte fēr sü  
le rute. tšakε sε rlēdžīv dε ve s  
emodā sta novala tšariue ε dε la  
ve tirvuwñej pa de tšvo. kma de  
töte le novota l j an ave kε n*

pelle tout le jour pour faire des chemins pour se procurer ce qui est nécessaire à leur ménage et à leur bétail. Pendant ce vilain temps les routes étaient comblées et les triangles ne pouvaient plus circuler; la neige était trop durcie par la bise; il y en avait plus de trois pieds en rase campagne sans compter les „menées”.<sup>1</sup> Il a fallu des troupes d'ouvriers pour manier la pelle pendant cinq jours, avant que la voiture postale pût cheminer. Heureusement qu'il se trouve assez d'ouvriers: à cette saison il y a bien des personnes qui n'ont pas d'ouvrage; aussi y voit-on des gens de tous les métiers, des bûcherons, des charpentiers, des horlogers, des tailleurs, des cordonniers, jusqu'aux ramoneurs. Il fait très froid de manier la pelle ainsi sur la route; il y en a qui se gèlent les doigts et les pieds; ce travail leur fait gagner du pain pour leurs enfants et leur ménage.

Pour aller plus vite, ils ont commencé par ouvrir un fossé de deux mètres de largeur, pour qu'un traîneau puisse passer, en prenant soin d'ouvrir de temps en temps une place plus large pour s'éviter en route; il a fallu quinze jours pour élargir à fond et très bien les routes ainsi encombrées. Je dois vous dire que le triangle n'a été vu dans nos montagnes qu'après quarante-huit. C'était une curiosité pour les gens d'alors de voir comment on voulait se servir de cet engin, quel commerce cela voulait faire sur les routes. Chacun se réjouissait de voir partir cette nouvelle charrue et de la voir tirée ci et là par des chevaux. Comme de toutes les innovations il y en avait qui ne

<sup>1</sup> Haufen zusammengewehten Schnees.



*vɔtə pa an ɔi prɛdʒɪ, pɔ ʃa k sa  
vɔtə fɛr paɪ pjɔ o le dʒɛ ɛ lez ɛpo<sup>1</sup>,  
kə stü nɔve gɔvernəma vɔtə apjɛjɪ  
l ardʒa dü pɔpj a de nuvɔtā. pɔ  
mwe, k ɛ ade dmɔrā da nutra valɛ  
d la brɔvna, i mə rsvɛ də kɛk ɔvwe  
k i j ave [von k ab zweimal] atə,  
sə s n ɛ davatɛdʒ də nedʒ de l brɔtɛ  
a la tʃo dü mweta. le dɔz ɔvwe  
də mil ɥi sɔ karət sɛk<sup>2</sup> ɛ karət  
sɛk ʒn ave dü rpikā le rute, le pɔ  
də sɛ pi də otü etə katʃi dɔ la nedʒ  
ɛ n sə vwejə pjɔ; la grɔsa rbatej  
d nedʒ ete vña i mwe d mɔrs; stɛ  
dɔz ɔvwe s sɔ gro rsabjā.*

<sup>1</sup> ɛ schwach nasaliert. <sup>2</sup> versprochen  
statt *katr*.

voulaient pas en entendre parler, parce  
que cela voulait faire payer plus haut  
les ,giets'<sup>1</sup> et les impôts, que ce nou-  
veau gouvernement voulait employer  
l'argent du peuple à des innovations.  
Pour moi, qui ai toujours habité notre  
vallée de la Brévine, je me souviens  
de quelques hivers qu'il y avait autant,  
si ce n'est davantage de neige du  
Broillet à la Chaux-du-Milieu. Durant  
les deux hivers de mil huit cent qua-  
rante-cinq et quarante-cinq on avait dû  
rejalonner les routes, les pieux de cinq  
pieds de hauteur étant cachés dans  
la neige et ne s'apercevant plus; la  
grosse chute de neige était venue au  
mois de mars; ces deux hivers se sont  
beaucoup ressemblé.

<sup>1</sup> Steuern.

## XXVI.

**Mundart von Couvet (Bezirk Val-de-Travers,  
Kanton Neuenburg).**

Sprecherin: Caroline Droz.

Transskriptor: Prof. Dr. Jules Jeanjaquet.

## A.

## Platte 129.

*dü tɛ d ɔ vjɛdʒɔ lez ɛfə nə  
bativɛ pe bɛ dü mā. lɔ dmedʒ<sup>1</sup> ɔ  
debwelev le tʃkɛ a kmɛsɛ per rɔtɛ  
le pjɔmɛ ɛ tɔ lɔ bwerɛ ramadzɪ  
pedɛ sa dʒɔ. ɔ degrobiv le vzedʒɔ  
ave la pata a rlave. s ɛ nə fze  
pe trɔ fre ɛ s la büja ete setʃ, ɔ  
rtʃadzɪv le tʃmɪzɛ, atrame ʒn alɛv  
tjɔz dʒɔ. pɔ lez ɛjɔ ʒn ete pe ɔr-  
gɔjɔ: la snana de tʃāsɛ, de gɔdiʃɔ  
də vijɔ sa də tredʒɔ ɛ lɔ dmedʒ d*

<sup>1</sup> ɛ schwach nasaliert.

Du temps d'autrefois les enfants ne  
donnaient pas beaucoup de peine. Le  
dimanche on démêlait les chevelures  
en commençant par ôter les plumes  
et toutes les brindilles ramassées pen-  
dant sept jours. On décrassait les vi-  
sages avec le torchon de la vaisselle. S'il  
ne faisait pas trop froid et si la lessive  
était sèche, on changeait les chemises,  
sinon on les gardait quinze jours.  
Pour les habits on n'était pas orgueil-  
leux: la semaine des culottes, des  
jupons de vieux sacs de triège et le di-  
manche de la grisette et des casquettes



la grizet e de kâle por le bûb, d  
la kotm blöva e de begine por le  
föjte. q kore pî nü to l a e l örer  
q s lüdziv d as bq kweredzö k  
anzdre. ka qn oje mertsî de lo  
pürtšo, la mēr dze: ale vo katši,  
vuesi de dze! tšakq kore a la bûdz  
ü bē ü kabö. asbe lez efa dā nu-  
tro tē avā bē dü mā dā dir bōdzö  
e grā mersi a pu pre onetame  
[zweimal]. la sjes alev aue lo  
rēstō; se k avā q pu dā snēda s  
epreñq a jir kōm e porā, to söl,  
por nā pe tro kōkasi a ratifje, a  
kōza k s ete nā grōsa vergoñ dā  
make le repōse dü katšim lo grā  
dzö. tšakq trarativ ü kwesē: le pte  
fza le trutru, lez ātro le nedže, le  
grate<sup>1</sup> le bale pūete. le džornēje  
etā ptete, me s ete lo mēm afer  
por tü le vze, e nq n sē mogrejiv.

pour les garçons, de la cotonne bleue  
et des béguines pour les filles. On  
courait pieds nus toute l'année et  
l'hiver on se lugeait d'aussi bon cœur  
que maintenant. Quand on entendait  
marcher dans le corridor, la mère  
disait: „Allez vous cacher, voici des  
gens!“ Chacun courait à l'écurie ou  
bien à la chambre du four. Aussi  
les enfants de notre temps avaient  
grand' peine à dire bonjour et grand  
merci à peu près honnêtement. La  
science allait avec le reste; ceux  
qui avaient un peu d'intelligence ap-  
prenaient à lire comme ils pouvaient,  
tout seuls, pour ne pas trop bégayer  
lors de la ratification, car c'était une  
grosse vergogne de manquer les ré-  
ponses du catéchisme ce grand jour.  
Chacun travaillait au coussin: les petits  
faisaient les trous-trous<sup>1</sup>, les autres  
les neiges<sup>1</sup>, les grandes les belles den-  
telles. Les journées étaient petites,  
mais c'était la même chose pour tous  
les voisins, et personne ne se plaignait.

## B.

## Platte 130.

la salā i srīze.<sup>2</sup>

la tata lüzq fze ü for tote le  
snāne. s ete fēta por lez efa a  
kōza de salēje k etā grō bivenē.  
j e n ave dā tōte le sōrte, a la  
krāma, ü sirō, iz ö, ü büro, ü  
bakq, i mōrtje, i büdertšē<sup>3</sup>, džak i  
rifnāle, ka e n ave re d ātro gēlq.  
s ete pede le fenezq; la tata lüzq  
kmesiv d epāte. i li fe dēs: s nō  
fzi d la salā i srīze? le nūtre sq

## Le gâteau aux cerises.

La tante Louison faisait au four  
toutes les semaines. C'était fête pour  
les enfants à cause des gâteaux qui  
étaient très bons. Il y en avait de  
toutes les sortes, à la crème, à la  
mélasse, aux œufs, au beurre, au lard,  
aux myrtilles, aux myrtilles de marais,  
jusqu'aux carottes, quand il n'y avait  
pas d'autre „guélon“.<sup>2</sup> C'était pendant  
les fenaisons; la tante Louison com-  
mençait à pétrir. Je lui fais ainsi: „Si  
nous faisons du gâteau aux cerises?

<sup>1</sup> bei der Abfassung des Protokolls:  
gro. <sup>2</sup> nach Le Patois Neuchâtelois  
341/2. <sup>3</sup> ē sehr offen.

<sup>1</sup> besondere Spitzenarten. <sup>2</sup> Brei aus Milch,  
Mehl und Eiern, der auf Kuchen gestrichen  
wird.



môre. s tã vñ. pre l etšila e va le  
 kri. i vve kri le srize, de ptete  
 nêre. fāt ü rûte le górmô? na,  
 sa predre tro d te; s e dža prü d  
 rûte le küve. s ete ena mētra fēna,  
 la tata lüzq, kã n travatv pe por  
 tye lo tē<sup>1</sup>, me ade por l evásq. e  
 lo sükrô? pilz e dã ü tre bokq; el  
 e tšl, e fã lo menadžl. le salēje  
 sq tôte nêre! pūdər d la fērná  
 per tsü; ñq n i vñ re vēr. nūtre  
 salēje, püdrēje awe pu d sükrô e  
 be d la fērna, n avq pe tq metšq  
 fasq. q le tata kome q pū; q fze  
 de bre awe lo küte kã q trovēv  
 de górmô. la tata lüzq [von la  
 ab zweimal], kã n vole pe pēdr sq  
 tē<sup>1</sup>, fze de dre grq kome dez asīte.  
 q m evja porte le di ōre i sētō. s  
 ete dã kokišper, q vījã e q džūnã,  
 kã n se depatšq k a la trébja. kã  
 e vejáre ste salēje, e rijq dža kōtr.  
 el ūre vito fe dã tšape lõ fã, dã  
 pjáte le kōvi e dã vni s aste ver lã  
 pañi. el avq s kwet k e prēne  
 tšakq dã dre, le bwēte l q sü l átro  
 e i pjáte le de.

<sup>1</sup> ē sehr offen.

Les nôtres sont mûres.“ „Si tu veux.  
 Prends l'échelle et va les chercher.“  
 Je vais cueillir les cerises, des petites  
 noires. „Faut-il ôter les noyaux?“  
 „Non, cela prendrait trop de temps;  
 c'est déjà assez d'ôter les queues.“  
 C'était une maîtresse femme, la tante  
 Louison, qui ne travaillait pas pour  
 tuer le temps, mais toujours pour  
 l'avance. „Et le sucre?“ „Piles-en  
 deux ou trois morceaux; il est cher,  
 il faut le ménager.“ „Les gâteaux sont  
 tout noirs!“ „Saupoudre de la farine  
 par-dessus; personne n'y verra rien.“  
 Nos gâteaux, saupoudrés avec peu de  
 sucre et beaucoup de farine, n'avaient  
 pas tant mauvaise façon. On les coupa  
 comme on put; on faisait des contours  
 avec le couteau quand on rencontrait  
 des noyaux. La tante Louison, qui ne  
 voulait pas perdre son temps, faisait  
 des parts grandes comme des assiettes.  
 On m'envoya porter les dix heures  
 aux faucheurs. C'étaient deux Guggis-  
 berg,<sup>1</sup> un vieux et un jeune, qui ne  
 se pressaient qu'à table. Quand ils  
 virent ces gâteaux, ils riaient déjà  
 contre. Ils eurent vite fait de jeter  
 leurs faux, de planter les coffins et de  
 venir s'asseoir vers le panier. Ils  
 avaient si hâte qu'ils prennent chacun  
 deux portions, les mettent l'une sur  
 l'autre et y plantent les dents.

<sup>1</sup> Leute aus Guggisberg im Kanton Bern.



# Lombardische Texte.

## XXVII.

### Mundart von Isonne (Bezirk Bellinzona, Kanton Tessin).

Sprecher: Andrea Bignasci, Lehrer.

Transskriptor: Prof. Dr. C. Salvioni.

#### Platte 152.

##### *lu figliuol prodigo.<sup>1</sup>*

*iina vòltæ u g er ün òm kun dü  
fijüæ. lu püse peniv ün di u s  
preziòntæ al sò pa e u g dīs: pa,  
dam fōr læ me pēr de süštænsa ke  
m tokæ mi. e l pa u g l a datšæ  
fōr. da jnō æ pekuse di lu fijüæ  
fæ sū tütš i sō rōp, tō sū e vija l  
e natš luntæ, e jm pōk tiēmp l a  
mañdžō fōr tüt im bagordi. dama  
ke iim bel di u ss e truvo k u ne  
giava ptšü nævotæ, e l e nitš iinæ  
grav kæreštijæ. e la fam la g  
bætiøvæ al kōšt. e jnuær l e düvüt  
næ æ fæ l servitua, e l sō pædrup  
u l a mandō æ küiræ j puršej. e  
tant l ēr la meziørjæ k u vediøvæ,  
ke l avres mañdžō vkæ l džænt k  
i mañdzavæ j puršej. ma nesün  
i ge n diøvæ. inuær u g a pensō sū  
e u g<sup>1</sup> diziøvæ in se štes: kwanti  
famej iō ka dru me pa i g ā pav  
fiō k i n vō e mi a muris dalæ*

##### Il figliuol prodigo.

Una volta c'era un uomo con due figliuoli. Il più piccolo un dì si presenta a suo padre e gli dice: „Padre, dammi fuori la mia parte di sostanza che mi tocca a me.“ E il padre gliel'ha data fuori. Da lì ad alcuni giorni il figliuolo fa sù tutte le sue cose, piglia sù e via è andato lontano, e in poco tempo mangiò fuori tutto in bagordi. Solo che un bel giorno s'è trovato che non aveva più nulla, e venne una gran carestia. E la fame gli batteva alle coste. E allora dovette a fare il servitore, e il suo padrone lo mandò a custodire i porci. Ed era tanta la miseria che vedeva, che avrebbe mangiato anche le ghiande che mangiavano i porci. Ma nessuno gliene dava. Allora ci pensò sù e diceva tra se stesso: „Quanti famigli in casa di mio padre hanno pane fin che ne vogliono e io muojo dalla

<sup>1</sup> Lukas 15, 11-32. <sup>2</sup> statt *u g* sagte der Sprecher bei der vorangegangenen Abfassung des Protokolls *w*. Letzteres ist mundartlich richtig.



*fam. a vøj levæ sü, a vøj næ dæl  
me pa e a g dizaro: pa a j ɔ trato  
māl davanti æl siñuær e davanti  
a ti; a som migæ deñ de ves teñüt  
per tö fijüæ; teñum almen kume  
servitua. e jnši l a fatš. l ɛ tötš  
sü e w ss ɛ invijɔ vers a ka. lu  
sö pa u l a be višt k u nivæ e w g  
a viüt kumpasjun. e jnuær u g ɛ  
kuærs iɔkuntræ<sup>1</sup>, u g a biüt j braš<sup>2</sup>  
æl köl e w l a bazɔ. inuær štu  
fijüæ u g dīs: pa, a j ɔ peko kun-  
træ l siñuær e kuntræ de ti; a na  
som migæ deñ ke tu m tšamæ tö  
fijüæ. ma l pa l a tšamɔ j servi-  
tuæ e w g a ditš: prešt! purte kwi  
l veštit püse bel e metegal sü,  
æpö metek sü n ænel e metek sü  
j škārp.*

## Platte 153.

*e tšape l vedel püse gras e mat-  
sel, k ej k um štagæ alegri. perke  
l me fijüæ kwi l ēr mōrt e l ɛ re-  
süšitɔ, l ēr perdiüt e mɔ um l a  
truvo. e j ss ɛ mes æ fæ feštæ.  
per næ kumbinatsjun lu fijüæ ma-  
žuær l ēr fōr iɔ kampañæ. e kwan  
ke l ɛ rivo, u sēnt k i kantævæ e k  
i balævæ. tšamæ n servitua e u  
g dumændæ kwel l ɛ ke g ēr. e l  
servitua u g a ditš ke l ēr rivo l  
sö frædel e ke l sö pa dala kunden-  
tetsa ke l ēr rivo san e salvu, l  
iævæ fatš matsæ l vedel püse gras.  
e jnuær u g ɛ takɔ süræj kævi, e w  
ne wriævæ migæ næ diænt iɔ ka.*

<sup>1</sup> von u ab bei der Aufnahme nicht  
gesprochen. <sup>2</sup> dafür im Protokoll breš.

fame. Mi leverò, andrò da mio padre  
e gli dirò: „Padre, ho trattato male  
davanti al Signore e davanti a te;  
non sono degno di essere tenuto come  
tuo figlio; tienimi almeno come servi-  
tore.“ E così fece. Si levò e si avviò  
verso casa. Suo padre lo vide bene  
che veniva e ebbe compassione. E  
allora gli corse incontro, gli buttò le  
braccia al collo e lo baciò. Allora  
questo figlio gli dice: „Padre, ho pec-  
cato contro il Signore e contro di te;  
non sono più degno che mi chiami tuo  
figliuolo.“ Ma il padre chiamò i ser-  
vitori e loro disse: „Presto! portate  
qua il vestito più bello e metteteglielo  
su, poi mettetegli su un anello e met-  
tetegli su le scarpe.

E prendete il vitello più grasso e  
ammazzatelo, che voglio che stiamo  
allegri. Perchè il mio figliuolo qui era  
morto ed è risuscitato, era perduto ed  
ora l'abbiamo trovato.“ E si son messi  
a far festa. Per una combinazione il  
figlio maggiore era fuori in campagna.  
E quande arrivò, sente che cantavano  
e che ballavano. Chiama un servitore  
e gli domanda cosa è che c'era. E  
il servitore gli ha detto ch'era arrivato  
suo fratello e che suo padre dalla  
contentezza che era arrivato sano e  
salvo, aveva fatto ammazzare il vitello  
più grasso. E allora s'è arrabbiato, e  
non voleva mica andar dentro in casa.



*e l pa l a diüüt ni f̄r æ pregal  
de n̄e diönt. ma lü u g rešpunt:  
cku, mi ke l ɛ tsa teñtši aɔ k æ  
t servis e ke a t ɔ siəmpræ ube-  
dit, ti tu m ɛ maj datš üm brüzu;  
ma pena l ɛ turnɔ l altru ke l  
a kunsümɔ tütæ la so p̄ert indi  
vitsi, ti t ɛ fatš matsæ l vedel püse  
gras. e l pa u g a rešpundiüt:  
ma, l me kar fijüæ, ti t ɛ siəmpræ  
štatš kwi, e tüt kwel k a g ɔ mi l  
ɛ l tō; ma l ɛr netšesæri e vkæ  
džüšt de f̄æ feštæ, perke l tō fræ-  
del l ɛr mōrt e l ɛ resüšito, u ss ɛr  
pers e mɔ m l a truɔ.*

E il padre dovette venir fuori a pre-  
garlo d'andar dentro. Ma lui gli  
risponde: „Ecco, io che sono già tanti  
anni che ti servo e che t'ho sempre  
ubbedito, tu non mi hai mai dato un  
ette; ma appena è tornato l'altro che  
ha consumato tutta la sua parte nei  
vizi, tu hai fatto ammazzare il vitello  
più grasso.“ E il padre gli rispose:  
„Ma, il mio caro figlio, tu sei sempre  
stato qui, e tutto quello che ho io è  
tuo; ma era necessario e anche giusto  
di far festa, perchè tuo fratello era  
morto ed è risuscitato, si era perduto  
e ora l'abbiamo trovato.

## XXVIII.

**Mundart von Rovio (Bezirk Lugano, Kanton Tessin).**

Sprecherin: Luigia Carloni-Groppi, Lehrerin.

Transskriptor: Prof. Dr. C. Salvioni.

## Platte 156.

*la fanagutona.*

*na mam la g eva duma na tosa  
ke l eva dža sü na džovana, ma l  
eva na mola ke la vureva mina  
savegan da lavura. l̄e l eva vedža  
e l eva pjü ɔ k̄az da štortš al f̄ir.  
brüta lidzona, la ga dizeva, kos  
a kredat? ke mi abja da mantiñit  
a fa la šora? t e da save ke kwešta  
ki l ɛ la ka da brüza kaña ki nu  
lavora nu maña. ma l eva fjā traj  
via, nu la g eva jn da l ɔs da fa  
nagot. un di kwela pora d̄ona l  
eva f̄ö da la via di diu, la tšapa  
n tamarel e ga na daj na frega.  
la toza l ɛ škapada, e l̄e dre. e k̄or*

## La fannullona.

Una madre non aveva che una figlia  
la quale era già una giovinotta, ma  
era una pigra che non voleva saperne  
di lavorare. Lei era vecchia e non  
era più in grado di torcere il filo.  
„Brutta poltrona“, le diceva, „cosa  
credi? Ch'io abbia da mantenerti a  
far la signora? Devi sapere che questa  
è la casa di ,brusa-cagna chi non la-  
vora non mangia‘.“ Ma era fiato spre-  
cato, non aveva nel filone di far nulla.  
Un giorno quella povera donna era  
fuori dalla via di Dio, prende un ran-  
dello e gliene diede un fracco. La ra-  
gazza scappò, e lei dietro. E corri



*e kōr. ja vkuntrā uñ džovan ke, a vede la vedža kul baštuv n arja, l a dī: kuse ga fē a kwela pora toza? g i minā vargoña? e lē: ma l e na purkona, la vō sempru duma fira, e mi sunt puvareta e sunt minā v kāz da mantiñila. e lū: e la pikē par kwel? demala mi par špoza, ke mi ga darō kanuf da fira fiv ke na vō. lē nu la tšerkava oltru e l a tšapā m parola, e bela ke li a bota kolda, ja faj al negotsi. al džurvedi i s e špuzā; al vernardi al l a menada ka e l sabat al g a faj vedē la gram mōta da kanuf ke l eva paredžā da fāk fira. la pora špoza la ga vardā dōs e la dizeva ntra da lē: kum ō maj da fa mi, budzarentu! la dumeniga l so om al g a dī: varda ke mi vo via pal mont, e ora ke veñj a ka ti t e d ave firā tūt. e lē: si, si, va pūr ke kwan tu veñat tu trucarē tūt firā. e difati lū l e naj. e pasā n an, dū, trī ke l e via, e la špoza l eva mō da tšupa m man la roka; la g eva sempru duma l špaget ke l so om al fūs ša. un di l a sentū n omet džo n štrada ke vuzava: uf fu fu, g e ki l filu. lē la kašā fō l kō da la feneštra, e l l a tšamā sū, la g a faj vede tūt kwela mōta da kanuf e la g a dī:*

## Platte 157.

*pudarisuf minā firamal prešt parke l o da büzōñ? e lū: ora da*

e corri, Incontrarono un giovane che, a vedere la vecchia col bastone in aria, disse: „Cosa ci fate a quella povera ragazza? Non avete vergogna?“ E lei: „Ma è una porcona, vuol sempre soltanto filare, e io sono poveretta e non sono in grado di mantenerla.“ E lui: „E per quello la picchiate? Datela a me per isposa, che io le darò canape da filare fin che ne vuole.“ Lei non cercava altro e lo prese in parola, e bello che lì a botta calda, fecero il negozio. Il giovedì si sposarono; il venerdì la menò a casa e il sabato le fece vedere il gran mucchio di canape che aveva preparato per farle filare. La povera sposa ci guardò addosso e diceva tra di se: „Come ho mai da fare io, poffardio!“ La domenica il suo marito le disse: „Guarda che io vado via per il mondo, e per quando io vengo a casa tu devi aver filato tutto.“ E lei: „Sì, sì, va pure che quando vieni troverai tutto filato.“ E difatti lui andò. E passato un anno, due, tre ch'è via, e la sposa aveva ancora da prendere in mano la rocca; aveva sempre soltanto la paura che suo marito arrivasse. Un dì sentì un ometto giù in istrada che gridava: „Uf fu fu, c'è qui il filú.“ Lei caccia fuori il capo dalla finestra, e lo chiamò su, e gli fece vedere tutto quel mucchio di canape e gli disse:

„Non potreste filarmelo presto perchè l'ho di bisogno?“ E lui: „Prima di



*sabat val porti ki bel e prunt. kuse vurī a firamal tūt e beṽ, budzarentu? mi vōj nagot. ī da dim trī nom. se jn da šti trī nom g e dent al me, va dō l fir e bona sira; se l indüvinē mīva porti via l fir e vü nsema. l a faj sü v gran fagot, al l a tōj sü n špala, e l e naj. la sira, la špoza l e naja turtša l oli ndal turtš dzo pa na val; intan ke l turtšat al menava la vedža, lē l a vardā tornu e l a višt up gran fōk, e, dent pal fōk, un umet ke l balava e l saltava; e da ša e da la g eva tanti dōn ke j sa matsava fira; kwel om al kantara: uf fu fu, g e ki l filu, al me nom l e berdzebü, la špuzina nu la sa, e duman la porti ša. lē l a kapī n arja e l a dī: ades al ma la fa pjü, kap d una škara! indal na ka, la sevitava di ntra da lē: berdzebü, berdzebü, par mīva dežmentegas. al sabat l umet l e turnā dala špoza kul so fir, kum a l eva ntēs. prima da metal dzo al g a dumandā: e nši, indüvinē m pū l me nom? l e forsi pedru? no. markadetšu, dupka al sara paul? no. allora l e forsi berdzebü? markadetšu! ā! pora mi! tšapē l vōšt fir e dem pjü nagot da fa. al ga l a pjantā li e l e naj danā kume v kop. intant la retševü letra ke l so om al pudeva riva d un di e n di. lē l e naja ndi lōk a tšerka lümāk, e l se n e pikā la na roša n la škēna.*

sabato ve lo porto qui bell' e pronto.“ „Cosa volete a filarmelo tutto e bene, poffardio?“ „Io non voglio nulla. Avete da dirmi tre nomi. Se in questi tre nomi c'è dentro il mio, vi do il filo e buona sera; se non l'indovinate porto via il filo e voi insieme.“ Fece su un gran fagotto, lo prese su in ispalla e se n' andò. La sera la sposa andò a torchiar l'olio nel torchio giù per una valle; mentre il torchiajo menava la vecchia [il timone del torchio], lei guardò intorno e vide un gran fuoco, e, dentro per il fuoco, un ometto che ballava e saltava; e di qua e di là c'erano tante donne che s'ammazzavano a filare; quell'uomo cantava: „Uf fu fu, c'è qui il filù, il mio nome è Belzebù, la sposina non lo sa, e domani la porto qua.“ Lei capì in aria e disse: „Adesso non me la fa più, cane fottuto!“ Nell'andare a casa, continuava a dire tra di se: „Belzebù, Belzebù“, per non dimenticarsi. Il sabato l'ometto tornò dalla sposa col suo filo, come era inteso. Prima di deporlo le domandò: „E così, indovinate un pò il mio nome?“ „È forse Pietro?“ „No.“ „Maledizione, dunque sarà Paolo?“ „No.“ „Allora è forse Belzebù?“ „Accidenti! Ah! povera me! Prendete il vostro filo e non datemi più niente da fare.“ Glielo piantò lì e se n' andò furioso come una tegola. Intanto ricevette lettera che suo marito poteva arrivare di giorno in giorno. Essa andò ne' fondi a cercar lumache, e se ne attaccò uno



*kwunt e rivā l so om, indul bra-  
šala sü bela štreñtšu, l a sentū  
fa krik krak. e l g a dī: kuse g  
aj jps dala tua škena ke j fa  
krik krak? e lē:*

stuolo sulla schiena. Quando arrivò il  
suo marito, nell'abbracciarla bene  
stretta, sentì a fare cric-crac. E le  
disse: „Cos'hanno le ossa della tua  
schiena che fanno cric-crac?“ E lei:

## XXXIX.

**Mundart von Leontica (Bezirk Blenio, Kanton Tessin).**

Sprecher: Luigi De Maria, Lehrer.

Transskriptor: Prof. Dr. C. Salvioni.

## Platte 160.

*ona vizitæ æl kompā!*

*ow de kw! e s po ni jnas? e  
sīd žw dre šinæ? o m rīpkres  
bē de dišturbwof. šküzēm tant!  
e som nūtš per dumændwof om  
pjazī. o m e kapitow onæ diž-  
gratsjæ mīwgæ de powk! ælsejræ,  
mjæ vakæ del tšokin ind el ni žü  
per læ rivæ del kük, l e škæligadæ  
e læ m e natšæ æ kændæ fīw žü  
j font æ ræ ružæ de tšezüræ. e  
r o truvadæ tūtæ jnd om škovk-  
was, deškovadæ, kor dō gamb rot,  
škævetsej! ej o duvü tōjk sübet ol  
sapkw, tant per pude golt ælmanp  
ræ kōrn. mō m tukerō dōn vi-  
jæ ræ mitō per læ kæntson, e awg  
deræ pel e tšæperō powk, l e rotæ  
jn doj u trej sit, bel i miz. pejsej,  
me kar kompā, ke dōñ per om  
pōwre djāvol kome mī: onæ beštšæ  
ke pudevæ tšæpa vintiset mæren-  
gīw e onæ petsæ dæl lūvizīw de  
mulā, r oltræ setimanæ! se fū-  
des štōtš indürīw! e ades e som  
sentsæ vakæ de lōtš per tūt r*

Una visita al compare.

„O di casa! Si può venire inanzi?  
State già cenando? Mi rincresce pro-  
prio di disturbarvi. Scusatemi tanto!  
Sono venuto per domandarvi un pia-  
cere. M'è capitato una disgrazia non  
da poco! Jersera, la mia vacca dal  
campanaccio nel venir giù per il de-  
clivio del Kük, è scivolata e mi è  
andata a precipizio fin giù in fondo  
alla gora di Cesura. E l'ho trovata  
tutta in uno sconquasso, senza coda,  
colle due gambe rotte, scavezzate! E  
ho dovuto toglierle subito il sangue,  
tanto per poter utilizzare almeno la  
carne. Ma mi toccherà darne via la  
metà a ufo, e anche della pelle pren-  
derò poco, è rotta in due o tre posti,  
proprio nel mezzo. Pensate, mio caro  
compare, che danno per un povero  
diavolo come me: una bestia per la  
quale potevo ricevere ventisette ma-  
renghi e una pezza dal Luigino di  
Molare, la settimana passata! Se fossi  
stato indovino! E adesso sono senza  
vacca da latte per tutto l'inverno, che



*ivern, kel elonk. se pudesi, kompā, impreštōm ona vintejnæ d mæreþgīw, per krompōn rūnæ æ ræ firæ de sæmærtīw, e m faresi prōpje om gran servitsje. æ primæveræ pō e g auro šw prontæ ræ žnišæ, e pudero renden rūnæ per rešti-tiuf cōs dæne kol fitš, kome de džüst. in tūt kas, ol fjōj ke g o lōw de londræ u vo be pō mændōm šw kwæjkwis dæ ki jlōw. isomæ, ind ona mæneræ u jud on æltræ, e pudero dizimpeñōm, sentsæ fa trōp mælæ vitæ. kwa ke m dizit, kompā? e škorlit ol kō? ā! e kæpisi. e g j it mungæ li pront tūt i rint mæreþgīw. mā! æjloræ e j o de pejsa diversament. buštæ! e pruverō æ na žü æ ræ bankæ æ fāmej impreštā, fæzent onæ kæmbjalæ. mō e g vō dō firm, e j o sentit æ di, ræ mejæ e kwela de kwæjdūw d æltræ, beñ višt. e pudresi mungæ fāmel štu pjæzi, de firmā, per avalu, kome z dis? e j æwresi pjü nesüw fæštidge. štej pür sikür. e m kuñusid be! mō l e pō ñawg netšesarje ke nīdi žü awge voj: e f porterō sü mu ræ kæmbjalæ de firma, e štšaw! dōpkæ e sit kontent. e f ringratsi prōpje tant. e pō e særo mungæ kwel vilōw de voltōf i špōl: s esi dæ riva æ vejg büzōñ de mu per om kwaj servitsje, u prešt u tart. æjloræ dumōw e veñj æ truvōf, kor kwel æfari ke v o ditš. intant fej bonæ nōtš!*

è lungo. Se poteste, compare, imprestarmi una ventina di marenghi, per comperarne una alla fiera di San Martino, mi fareste proprio un gran servizio. A primavera poi avrò qua pronta la giovenca, e potrò venderne una per restituirvi i vostri denari col fitto, come di giusto. In ogni caso, il figlio che ho là dalle parti di Londra mi manderà ben qua qualcosa prima d' allora. Insomma, in una maniera o nell' altra, potrò disimpegnarmi, senza far troppo mala vita. Cosa mi dite, compare? Scrollate il capo? Ah! capisco. Non ce li avete lì pronti tutti i venti marenghi. Mah! allora dovrò pensare diversamente. Basta! proverò ad andar giù alla banca a farmeli prestare, facendo una cambiale. Ma ci vogliono due firme, ho sentito a dire, la mia e quella di qualche altro, ben veduto. Potreste mica farmelo questo piacere, di firmare, per avallo, come si dice? Non avreste più nessun fastidio. State pur sicuro. Mi conoscete dunque! Ma poi non è neanche necessario che veniate giù anche voi: vi porterò su io la cambiale da firmare, e addio! Dunque siete contento. Vi ringrazio proprio tanto. E poi non sarò quel villano de voltarvi le spalle: se dovesse capitarvi d' avere bisogno di me per un qualche servizio, o presto o tardi. Allora domani vengo a trovarvi, con quell' affare che v' ho detto. Intanto fate buona notte!<sup>4</sup>



## XXX.

**Mundart von Caveragno (Bezirk Valle-Maggia, Kanton Tessin).**

Sprecher: Emilio Zanini, Lehrer.

Transskriptor: Prof. Dr. C. Salvioni.

## Platte 149.

*piferada vėdža.*<sup>1</sup>

*lūj. ō beñ balina veñ ala faneštra,  
školta la piferada k a t faj sü,  
damala fōra la tu mañ saneštra,  
k a t meta int l anel d veñ fōra  
pü.*

*lu tšel l ɛ tantu bel somnaw at štel,  
ma ñaňküna la lūš minte j tōj  
ötš,  
fa dibot, veraj fōra kel špurtel  
insunts k a tēs lu vint e d va la  
nötš.*

*tant u m an fa dla tu piferada  
minte da ku frakas k a fa lu vint,  
pitōšt ke škultā la tu gana-  
sada,  
a wres ves una peš a puntlöd  
dint.*

*ō nši balina, se ti füs na peš,  
mi ža m faresa šübat šübat peš-  
kaduva  
e jnvetše da tšapat ša pal treš  
a d braňkaresa žveltu pala kuva.*

*ebeñ! se ti ti füsu per tšapam,  
frik! mi šalandu a wres fam uršel,  
e t pjanteresa jto kula kana e l am,  
kula žmüša, la wada e l vartadel.*

## Serenata vecchia.

Lui. O ben bellina vieni alla finestra,  
ascolta la serenata che ti faccio,  
dammela fuori la tua mano sinistra,  
che ti metta dentro l'anello che non  
vien fuori più.

Il cielo è tanto bello seminato di stelle,  
ma nemmeno una riluce come i tuoi  
occhi,  
fa in fretta, aprilo quello sportello  
intanto che tace il vento e va la  
notte.

Tanto me n'importa della tua serenata  
come di quel fracasso che fa il vento,  
piuttosto che ascoltare la tua chiac-  
chierata,  
vorrei essere un pesce dentro a Pon-  
tellotto.

O tanto bellina, se tu fossi un pesce,  
io già mi farei subito subito pe-  
scatore  
e invece di prenderti per le trecce  
ti afferrerei svelto per la coda.

Ebbene! se tu fossi per acchiapparmi,  
via! io volando mi farei uccello  
e ti pianterei lì colla canna e l'amo,  
col retone, la guada e il bertovello.

<sup>1</sup> freie Übertragung des Liedes von  
Magali in F. Mistral, Mireio 3. Ges.



*beñ! šti diventi l uršaliŋ k a šala,  
mi sarǝ l kašaduva in paj büšk,  
e t tšaperǝ sentsa štšǝp a bala  
ǝ kul kunši, ǝ kul vištš, ǝpür kul  
rüštš.*

Bene! se diventi l'uccellino che vola,  
io sarò il cacciatore dentro pei boschi,  
e ti acchiapperò senza schioppo a palla  
o colle trappole, o col vischio, oppure  
colle cortecce.

*se ti ti tindi trapul aj uršej,  
a šali sü pal truñk ala žveltina,  
pǝj a diventi l erba di sašej,  
l erba verda k a j pjēž ala kawrina.*

Se tu poni trappole agli uccelli,  
volo su per le rupi alla svelta,  
poi divento l'erba dei dirupi,  
l'erba verde che piace alla capretta.

*se ti diventi l erba dlla sašada,  
l erba k a porta ki bej fjür murej,  
per rinfreškāt a vǝt fam rozada,  
rozada d baña j fjür sü paj sašej.*

Se diventi l'erba della rupe,  
l'erba che porta quei bei fiori azzurri,  
per rinfrescarti voglio farmi rugiada,  
rugiada che bagna i fiori su pei dirupi.

*tšaw! pena ti ti m muŋi a m  
kambi n niuli  
e sü žvelta pal arja a šparirǝ,  
e jnsunts k a šali a vǝt fan di tšiuli  
per giñad dre a ti k a rešta jto.*

Sia pure! appena tu mi bagni mi  
cambio in nubi  
e svelta su per l'aria sparirò,  
e mentre volo, ne farò dei gridi  
per riderti dietro a te che resti lì.

*braw! kwan ke ti ti sure i niuli,  
mi a diventi lu vint per portāt  
intorn  
e farǝ wdē ke kun tüt i tǝj tšiuli  
ti u is tšapada minte l pañ il forn.*

Bravo! quando che tu sarai le nubi,  
io divento il vento per portarti  
intorno  
e farò vedere che malgrado i tuoi gridi  
tu sarai presa come il pane nel forno.

*kwan ti ti füsü diventaw vintaš,  
mi žvelta žvelta jn sua m kam-  
bjares,  
in sua kelt k a fa žlivā lu džāš,  
e jtora ši ke l frǝt i müdžires.*

Quando tu fossi diventato ventaccio,  
io svelta svelta in sole mi cam-  
bierei,  
in sole caldo che fa sciogliere il ghiaccio,  
e allora sì che le cascate muggirebbero.

#### Platte 150.

*ebeñ! mi tora m kambjares iñ  
džets  
da kǝ bej virt la sot a wm rovedē,  
e beveres lu tǝ kaldiñ a mets  
min füsā viñ k a brila žü l bukē.*

Ebbene! io allora mi cambierei in  
ramarro  
di quelli bei verdi là sotto a un pruneto,  
e berei il tuo caldino a mezzine  
come fosse vino che brilla giù nel  
boccale.



*šti füsü lopu d džüštiš la dre l  
mürať,  
mi ža m faresa um bel tšer ad  
luna  
da ki tatšir k a špjona kel  
kanať  
k a j a d bazön l nōtš per fa  
fortüna.*

Se fossi lucertola che spia là dietro  
le muraglie,  
io già mi farei un bel chiaro di  
luna  
di quei siffatti chiari che spiano quelle  
canaglie  
che hanno bisogno della notte per far  
fortuna.

*e mi tora sares nebjina tšera  
k a šta sü umtera sü pal tšel sereñ  
e k a tširkonda insül fa dla sera  
la luna bjeñka e k a la škün  
kwatseñ.*

E io allora sarei nebbia chiara  
che sta su volentieri su pel sereno  
e che circonda sul far della sera  
la luna bianca e che la nasconde  
alquanto.

*ti sarī nebja e mi m faro wna roza  
da kel k a žmina int il ör dlu  
pa  
ke j žövan i regala lu moroza  
e k e jñši bel d awdē e da  
üzma.*

Sarai nebbia e io mi farò una rosa  
di quelle che si ammirano dentro nell'  
orto del padre  
che i giovani regalano all' amorosa  
e che son così belle da vedere e da  
fiutare.

*šti diventi na roza in pal džar-  
diñ,  
eku ke mi sum šübat na praveľa,  
sul tö buton beñ freškī e mulažiñ  
a vōť fa sü j bažit a peť a peťa.*

Se diventi una rosa dentro pel giar-  
dino,  
ecco ch'io son subito una farfalla,  
sul tuo bottone ben fresco e morbido  
farò su i baci a mucchio a mucchio.

*i na pudresu bazam ñaňkī una  
volta  
perke mi šübat am fares um rōf  
dī kī d veñ su in pala selva  
folta,  
kula rüška beñ rüši e l leñ da  
dōf.*

Non potreste baciarmi nemmeno una  
volta  
perchè io subito mi farei un rovo  
di quelli che vengon su dentro per la  
selva folta,  
colla scorza ben ruvida e il legno da  
doghe.

*šti diventisu n arbu da kī d rōf,  
ala žveltina mi saresa lela,  
e la tu rüška e l tö leñ da  
dōf  
a j vaštiresa meť d na füsä tela.*

Se diventassi un albero di quei di rovo,  
alla svelta io sarei edera,  
e la tua corteccia e il tuo legno da  
doghe  
li vestirei meglio che non fosse tela.







# Rätoromanische Texte.

## XXXI.

### Mundart von Lavin (Unterengadin, Kanton Graubünden).

Sprecher: Leonhard Turnes, Telegraphist.

Transskriptor: Privatdozent Dr. Jakob Jud.

Zwischen *i, u, ü* und *ι, υ, ü* ist nur in betonter Stellung unterschieden, in unbetonter dagegen immer *i, u, ü* gesetzt. — *k̃, ğ* entsprechen Gartners *tx, dy*.

#### Platte 80.

*jɔn markɛt kolāni ɛ l iplais.*

*š avant ün metš sekul ɛ amo plü  
bot in autrəs kontrādəs grižünəs  
ün diškurɪva dal enġadīna, š  
zġūr ki z udīva a mantsunār ɛr il  
num jɔn markɛt kolāni. kwaišt  
ēra kuñušū ško ektselent katšadr  
da kamotšs.<sup>1</sup> el joeiva rɪ ə nan  
špas, ki deivən da diškuorər, ɛ  
blers kraieivən laprə, kel dišponis  
da fortsəs zuranaturāləs. da  
kwai udit ɛr ün iplais ɛz ressolvɛt  
da metər a jɔn markɛt, ki da las  
voutəs faiva ün pā žbrɛga, a la  
prowa. el nīt pro kolāni<sup>1</sup> ɛ žet d  
avair udɪ, kel kolāni<sup>1</sup> sapka far  
nir il djavɛl; non<sup>1</sup> avjant amo  
mai nū l okazjün da ver a kwaišt  
šinūr, š al fūs da grənt intərəs  
da far kuñušentša persunāla kun  
kwel; ka, ša la kumparza reušíša  
bain, kel əl paiərā in uordən. ko-  
lāni<sup>1</sup> poštɛt l iplais per la saira*

<sup>1</sup> o geschlossener als sonst.

Jon Marchet Colani und der Engländer.

Wenn man vor einem halben Jahr-  
hundert und noch später in andern  
bündnerischen Gegenden vom Engadin  
sprach, so hörte man sicher auch er-  
wähnen den Namen Jon Marchet Co-  
lani. Dieser war als ausgezeichnete  
Gemsjäger bekannt. Er machte da  
und dort Spässe, welche zu reden  
gaben, und viele glaubten dazu, daß  
er über übernatürliche Kräfte verfüge.  
Davon hörte auch ein Engländer und  
entschloß sich, Jon Marchet, der bis-  
weilen ein wenig den Prahler spielte,  
auf die Probe zu stellen. Er ging zu  
Colani und sagte, gehört zu haben, daß  
Colani den Teufel kommen zu lassen  
verstehe; da er noch nicht die Ge-  
legenheit gehabt habe, diesen Herrn  
zu sehen, so wäre es ihm von großem  
Interesse, persönliche Bekanntschaft  
mit demselben zu machen; daß, wenn  
das Erscheinen gut gelinge, er ihn  
ordnungsgemäß bezahlen werde. Colani



*a laz ündəš ε mets int sja kamināda, inūə kel vaiva üna linküta da farer ε austrəs üzatəs, sjant kel solaiva far sves la grōnda part da la larūr vi da sīəs arməs da katša. kur ka l iplais nīt, il poštet el in mets la kamināda dašper la linküta, tret alūra intuorn kwela ε intuorn sai multifaris tsirkəls kun kraidā alba ε leqet kun grōnda šmaña ōr d ün kūdəs roməntš kaussəs twot ašat inipkljentaivləs per l iplais, finki batet laz dūdəš. lūra det el kul martē grōnt trais fers kwolps süla linküta e prežantet a l iplais üna tremenda buorsa da raps, žont: šinūr, kwiaint aiz wōsa il djāvəl, kel gwarda pür aint! l iplais gward aint nela buorsa et eksklama: ma ko kwiaint nun vets eu ānguota. gūštamañk, rišpuonda lūra jon market, kwe ais pretsizamañk il djavəl, üna buorsa ušē grōnda e ānguota laint! ün austr djavəl nun aja nēr eu mai vis. kolāni<sup>1</sup> e l iplais desən avair bavū kwela nət plü ku ün majōl zur aint la sait.*

<sup>1</sup> o geschlossener als sonst.

bestellte den Engländer für den Abend um halb zwölf in seine Speisekammer, wo er einen Schmiedeamboß und andre Werkzeuge hatte, da er selbst den großen Teil der Arbeiten an seinen Jagdwaffen zu machen pflegte. Als der Engländer kam, stellte er ihn mitten in die Speisekammer neben den Amboß, zog dann um diesen und um sich mancherlei Kreise mit weißer Kreide und las mit großem Eifer aus einem romanischen Buch für den Engländer gänzlich unverständliche Sachen, bis daß es zwölf schlug. Dann gab er mit dem großen Hammer drei starke Schläge auf den Amboß und wies dem Engländer eine schreckliche Geldbörse vor: „Herr, da drinnen ist jetzt der Teufel, er schaue doch hinein!“ Der Engländer schaut in die Börse hinein und ruft aus: „Aber hier da drinnen sehe ich nichts.“ „Gerade das“, antwortete Jon Marchet, „ist der Teufel, eine so große Börse und nichts drinnen! Einen andern Teufel habe auch ich nie gesehen.“ Colani und der Engländer dürften diese Nacht mehr als ein Glas über den Durst hinaus getrunken haben.



## XXXII.

**Mundart von Scanfs (Oberengadin, Kanton Graubünden).**

Sprecher: Dr. Florian Melcher, Redaktor des rätorom. Idiotikons.

Transskriptor: Derselbe.

Vgl. die Bemerkung zu Nr. XXXI.

**A.****Platte 57 (1503).***alts stränglavákas da plëms.*

*ad era štō ün iviärn orvart  
luñk. ga a la fiñ oktōbar era  
ñia go üna navata, e lts paurs  
em stuza ga kwela vokta parler  
ent twot la mwata. la rakolta  
dal feñ era štēda mizarabla, e da  
rendar mwata, njeñka nu s diš-  
kurigva. ušeja az lašāva fik beñ  
ipklēr, ka la prümavaira alts toks  
feñ kumantsāvan a s kupikēr. ad  
er al mais mēk, ma i nu vulāva  
ñir verd. feñ nu s katāva da  
kumprer, parke ka l egra dapart-  
wot škars, e ša z vess er katō  
üntsanūa üna blēka, si l pretš  
era taribal ot. intsomma, ad er  
üna kütša taribla da feñ, puštiüt  
a plëms, inūa ka bgars vāvan  
gĩa l ambitsjum da teñar bgara  
mwata, er ša vāvan gĩa pok feñ.  
ün puret era propi in granda  
miziargā; njenk ün štüj nu vāva  
l pü, ed avār era l be avwonda.  
pütöšt ku kumprēr feñ, vāva l fat  
patir fam sa mwata mets l iviärn.  
ma wossa da prümavaira era l  
propi okr sülts fiärs. sa vaketa  
müggigva, ka kwe fāv üna kum-  
pašjum be da santär, ad el nu*

Die Kuhwürger von Plans.

Es war ein außergewöhnlich langer Winter gewesen. Schon Ende Oktober war viel Schnee gefallen, und die Bauern haben schon damals alles Vieh in Winterfütterung nehmen müssen. Die Heuernte war sehr schlecht gewesen, und Vieh zu verkaufen, war in jenem Herbst keine Rede. So war es sehr gut zu verstehn, daß im [folgenden] Frühjahr die Heustöcke umzufallen begannen. Es war im Monat Mai, aber es wollte nicht grünen. Heu fand man keines zu kaufen, weil es überall spärlich war, und wenn man auch irgendwo ein Tuch [Heu] gefunden hätte, war der Preis sehr hoch. Kurz und gut, es war ein schrecklicher Mangel an Heu, besonders in Plans, wo viele ihren Stolz darein gesetzt hatten, viel Vieh zu halten, wenn sie auch wenig Heu hatten. Ein Bäuerlein war wirklich in der äußersten Not; keinen einzigen Halm hatte er mehr, und recht geizig war er auch. Eher als Heu kaufen, hatte er sein Vieh den halben Winter Hunger leiden lassen. Doch jetzt im Frühjahr war er beim Äußersten angelangt. Seine Kuh muhte, daß es zum Erbarmen



*vāra tsiš tseñ da la der, e paški  
nun era ner üngün. kə retsa  
l sül puts dal klukër, da la vart  
sulatigra, ün püšal erva, ki kra-  
šiva trentar las pegdras okr e  
ki d era bel verd. ō! be ka pu-  
dess almeñ lašer maŕer kwış pü-  
šal erva a ma pōvra naira!*

Platte 58 (1504).

*ed in akwela al veñ, šku tra-  
muss da tšël, ün impisament da  
buntëd, ün mets da salvament. el  
vol klamer in ağıgd alts vziñts,  
par trër sü la vaka kun tretšas,  
ka la pwassa maŕer al tšüff erva.  
dit e fat. el klama a pegdar ed  
a ġakam, a sar šimum e sar ġöri,  
intsoma twot alts vziñts e lts  
mwossa al tšüff erva sül klukër.  
twots aprōvan si intantsjüm e  
sum pronts da l ġüdër. el vɔ  
par üna tretša da feñ da las pü  
lungas, e kwe al rēušiša da la  
bütër sü ed intuarn la krukš sül  
puts dal klukër. wossa vɔ la beñ  
arwonda, sum twots da parüna.  
elts lian la tretša d üna vart  
intuarn kulöts a la vaka, e da l  
otra vart az mettano twots isem-  
bal a trer a twot pudair. elts  
alvēntan la vaka e la tiran in ōt.  
bōd l ėma sümets al klukër.  
gwarde, gwarde, klam al paur  
a lts vziñts, gwarde, šku ka ma  
naira ɔ ġa vis l erva sül klukër!  
ella katša fiñġo or la leñġa par  
la klapër. ši la fe! klaman twots*

war, nur zuzuhören, und er hatte rein  
gar nichts, um ihr zu geben, und Gras  
war auch keines. Da bemerkte er auf  
der Turmspitze, an der Sonnenseite,  
einen Grasbüschel, der zwischen den  
Steinen herauswuchs und schön grün  
war. „Oh! wenn ich nur diesen Gras-  
büschel meine arme Schwarze fressen  
lassen könnte!“

Und in diesem Augenblick kommt  
ihm, wie vom Himmel gesandt, ein  
vorzüglicher Gedanke, ein Rettungs-  
mittel. Er will die Nachbarn zuhilfe  
rufen, um die Kuh mit Stricken hinauf-  
zuziehen, damit sie den Grasbüschel  
fressen könne. Gesagt getan. Er ruft  
den Peter und den Jakob, Herrn Simon  
und Herrn Georg, kurz alle Nachbarn  
und zeigt ihnen den Grasbüschel auf  
dem Kirchturm. Alle billigen sein Vor-  
haben und sind bereit, ihm zu helfen.  
Er holt einen der längsten Heustricke,  
und es gelingt ihm, ihn um das Kreuz  
auf der Spitze des Kirchturms hinauf-  
zuwerfen. Jetzt geht es gut, sind alle  
einig. Sie binden den Strick am einen  
Ende um den Hals der Kuh, und am  
andern Ende fangen sie alle mitein-  
ander an zu ziehen, soviel sie können.  
Sie heben die Kuh empor und ziehen  
sie in die Höhe. Bald haben sie sie  
bis zur Mitte des Turms. „Seht, seht“,  
ruft der Bauer den Nachbarn zu, „seht,  
wie meine Schwarze das Gras auf dem  
Turme schon gesehen hat! Sie streckt  
schon die Zunge aus, um darnach zu  
langen.“ „Ja, wahrhaftig!“ rufen alle



*e tigran e tigran adüna pü ad  
öt, fiñ ka la naira es propi kul  
ñuf süil erva. ma la nu l mała  
nimā, kwel armēt dal malam.  
elts teñan la tretša e špetan e  
špetan, twot par üpwota. la nu  
vol savair nōvas da l erva. finel-  
mañk la lašna darko ñir iñgo,  
be plemēt, plemēt, par nu la fer-  
mel. e kur ka l es kwīgō, z  
inakoržano [Pause], ka la pōvra  
naira era štravglēda.*

und ziehen und ziehen immer höher  
hinauf, bis die Schwarze das Gras mit  
der Schnauze berührt. Aber es frist's  
nicht, das Teufelsvieh. Sie halten den  
Strick und warten, alles vergebens.  
Sie will vom Gras nichts wissen. End-  
lich lassen sie sie wieder herunter,  
schön sachte, sachte, um ihr nicht weh  
zu tun. Und als sie unten ist, merken  
sie, daß die arme Schwarze erwürgt  
war.

### Platte 59 (1505).

*twots gem sentsa bğars plets a  
keza, ma kwelts da prozugra alts  
em do dalum al zurnom da  
štravglavakas.*

Alle gehn ohne viel Worte nach  
Hause, aber die von Prosura haben  
ihnen sofort den Spitznamen Kuh-  
würger gegeben.

### B.

#### *aldz numars.*

*ün, duaz, trais, kwatar, tšĩñk,  
ses, set, wak, nokf, deš, ündaš,  
dugdaš, tredaš, katordaš, kwĩn-  
daš, saidaš, dišset, diždwak, diz-  
nokf, vañk, vañkün, trenta, kwa-  
rēnta, šĩpkwēnta, sasēnta, satēnta,  
ukēnta, nunēnta, tšjēnt, dúatšjēnt,  
trátšjēnt.*

#### Die Zahlen.

Eins, zwei, drei, vier, fünf, sechs,  
sieben, acht, neun, zehn, elf, zwölf,  
dreizehn, vierzehn, fünfzehn, sechzehn,  
siebzehn, achtzehn, neunzehn, zwanzig,  
einundzwanzig, dreißig, vierzig, fünfzig,  
sechzig, siebzig, achtzig, neunzig, hun-  
dert, zweihundert, dreihundert.

### C.

#### *aldz dıks da l egvna.*

*dumenğa, lündazdi, mardi, már-  
kuldi, gövğa, vendardi, sanda.*

#### Die Wochentage.

Sonntag, Montag, Dienstag, Mitt-  
woch, Donnerstag, Freitag, Samstag.

### D.

#### *las parts dal korp.*

*ko, öt, urała, nes, bwoka, dents,  
žanzıgva, leñğa, lekfs, ğanwaša,*

#### Die Körperteile.

Kopf, Auge, Ohr, Nase, Mund, Zähne,  
Zahnfleisch, Zunge, Lippen, Kinn-



<i>langwadelä, gugla, kulöts, masla, kave kavelts, verša, kupitum, bratš, kundum, kamvela, mēm, dēnta, lizügras, dantulīn.</i>	backen, Zäpfchen, Kehle, Hals, Wange, Haar Haare, Scheitel, Hinterkopf, Arm, Ellbogen, Handgelelenk, Hand, Finger, Gelenke, kleiner Finger.
--	---

## XXXIII.

**Mundart von Dalin bei Präz (Bezirk Heinzenberg,  
Kanton Graubünden).**

Sprecherin: Sabina Cadisch, Schneiderin.

Transskriptor: Dr. Florian Melcher.

Vgl. die Bemerkung zu Nr. XXXI.

Platte 63 (1509).

## A.

*piñ uföpts, piñ kwitōs, grönd  
uföpts, grön kwitōs.*

*jö a tei<sup>1</sup> cañeiñ beiñ parüña,  
tei<sup>1</sup> sumetas it šlavün a jö la  
buka piña.*

*ku t gat e o d ke, ša soltan  
laz mirs.*

*škua nova škua beiñ.*

*bašta, eu a fruña fa pašta.*

Kleine Kinder, kleine Sorgen, große  
Kinder, große Sorgen.

Ich und du vertragen uns gut, du  
gleichst dem Ofenwischer und ich dem  
Ofenloch.

Wenn die Katze außer Haus ist, so  
tanzen die Mäuse.

Ein neuer Besen kehrt gut.

Genug, Wasser und Mehl gibt Teig.

## B.

*ünğavinádas.*

*in pume a miots it munt, kwe  
pume a dodaš<sup>2</sup> roms, a minka  
rom a kwatr uñōs, a mink uñō  
a eiñ set ofs. (it on.)*

*radun radundəl, k a ni ossa  
ni pel ad e pižuta. (pižuta.)*

*vid va, pleiñ ven, peťa pala  
kew a ten. (a kwe e t tšadün.)*

<sup>1</sup> e geschlossener als sonst. <sup>2</sup> o ge-  
schlossener als sonst.

Rätsel.

Ein Baum mitten am Berge, dieser  
Baum hat zwölf Äste, und jeder Ast  
hat vier Nester, und jedes Nest ent-  
hält sieben Eier. (Das Jahr).

Rund rundlich, das weder Haut noch  
Knochen hat und aus Butter ist. (Die  
geformte Butter.)

Leer geht's, voll kommt's, nimm's  
beim Schwanz und halt's. (Und das  
ist der Löffel.)



*veĩntar len a biſa krap, va a  
fa talik talak. (iſ kutse.)*

Der Bauch von Holz und die Ge-  
därme von Stein, geht und macht talik  
talak. (Das Wetzsteinfäßchen.)

*jö se in butſiñ, kun eiñ da  
duas sörts viñ, ad in sa ſkurlá,  
ka va bek<sup>1</sup> antsembal. (a kwe e  
iſ iaf.)*

Ich weiß ein Faß, das zweierlei  
Sorten Wein enthält, und man kann's  
schütteln, ohne daß [der Wein] zu-  
sammen kommt. (Und das ist das Ei.)

## XXXIV.

**Mundart von Pitasch (Bezirk Glenner, Kanton Graubünden).**

Sprecher: cand. phil. Jakob Lutta.

Transskriptor: Privatdozent Dr. Jakob Jud.

Vgl. die Bemerkung zu Nr. XXXI.

## Platte 79.

*kumbát d in kitsadúr da koomotšs<sup>2</sup>  
kun in tšes<sup>1</sup> barbet.*

Kampf eines Gamsjägers mit einem  
Adler.

*avon varga tšion onts parzə-  
gwiſtāv əl kapāvəl kitsadúr zep  
šērər d amdən antsakonts ka-  
motšs<sup>2</sup> əl kontuərn dil mürtsən-  
štək. sin in grənd ingrep fällew  
parsen t inñif d in tšes. il giſtärt  
kitsadúr traj ə ls kaltsəs a sə  
rušna, sə puzən sin sja bois,  
dad ina taissa preikrap sī tiər  
t inñif. avon kel posi tšafā kwel,  
žgöl il maškəl new tiər, vən abər  
parfuraus dad ina bala. šērər  
karga puršpei la bois a sə rušna  
sī tiər t inñif. en kwel aſlel dus  
tšes<sup>1</sup> pintš. pandew zur ina  
žgaržeicla preikrap aults əl bratš  
per piſā sin kwei kel lageža.  
en kwei mumén žgōla la veſa<sup>1</sup>  
furjusamain newa gu ord iſ aul*

Vor mehr als hundert Jahren fahn-  
dete der gewandte Jäger Josef Scherrer  
von Amden nach einigen Gamsen in  
der Umgebung des Mürtschenstocks.  
Dort entdeckte er auf einem großen  
Felsvorsprung ein Adlernest. Der  
kühne Jäger zieht die Schuhe aus und  
klettert, sich auf sein Gewehr stützend,  
über eine steile Felswand hinauf zum  
Nest. Bevor er dasselbe erfassen kann,  
fliegt das Männchen herbei, wird aber  
von einer Kugel durchbohrt. Scherrer  
lädt das Gewehr wieder und klettert  
zum Nest hinauf. In demselben findet  
er zwei Geierjunge. Über einer fürch-  
terlichen Felswand hängend hebt er den  
Arm in die Höhe, um das, was erlauert,  
zu ergreifen. Im gleichen Augenblick  
fliegt das Weibchen wütend aus der  
Höhe herab und bohrt ihre fürchter-

<sup>1</sup> e geschlossener als sonst. <sup>2</sup> o ge-  
schlossener als sonst.



*a khátša siəs štarmentos grefləs  
el brošt däl kitsadúr. kwel perd  
abər buk la praziəntša da špert.  
el dretsa la boka<sup>1</sup> da siə bois<sup>1</sup>  
sil tiər rabgáu, k era satakáus  
ku las grefləs vit seu brošt. kul  
póliš dar seu pai drek traj el sī  
il kiət, main il kau d ina vārt  
a škarg ašia la bois<sup>2</sup>. il plum  
krōdə sentsa fā dil māl a šerər,  
il tšes lopkuntər ven parfuraus  
dala bala e<sup>2</sup> krōd ən diəs ela  
profunditāt. ĩa dovrəu plīrəs  
jamməs, arən k las grēvəs plāgəs  
kil tšes<sup>2</sup> vēva fak el brošt<sup>1</sup> dil  
kitsadúr ən štādəs miturādəs.*

<sup>1</sup> o geschlossener als sonst. <sup>2</sup> e geschlossener als sonst.

lichen Krallen in die Brust des Jägers. Der verliert jedoch nicht die Geistesgegenwart. Er richtet die Mündung seines Gewehres auf das wütende Tier, das sich mit seinen Krallen an seine Brust geklammert hatte. Mit der Zehe seines rechten Fußes zieht er den Hahn an, dreht den Kopf seitwärts und entlädt so das Gewehr. Der Schuß fällt ohne Scherrer zu verletzen, der Geier wird von der Kugel durchbohrt und fällt rücklings in die Tiefe. Es hat mehrere Wochen gedauert, bis die schweren Wunden, die der Geier der Brust des Jägers beigebracht hatte, gebessert waren.



## Inhaltsübersicht.

	Seite		Seite
Vorbemerkung . . . . .	1	XVIII. Frutigen (Kt. Bern) . .	55
<b>Alemannische Texte.</b>		XIX. Saanen (Kt. Bern) . .	57
<b>Nördliche Mundarten.</b>		XX. Visperterminen (Kt. Wallis)	60
I. Wald (Kt. Appenzell) . .	8	<b>Frankoprovenzalische Texte.</b>	
II. Kirchberg (Kt. St. Gallen)	9	XXI. Landeron . . . . .	66
III. Neuwilten (Kt. Thurgau) .	11	XXII. Savagnier . . . . .	67
IV. Stammheim (Kt. Zürich) .	15	XXIII. Montalchez . . . . .	69
V. Dättlikon (Kt. Zürich) . .	18	XXIV. Le Locle . . . . .	70
VI. Kolliken (Kt. Aargau) . .	22	XXV. La Brévine . . . . .	71
VII. Entlebuch (Kt. Luzern) .	23	XXVI. Couvet . . . . .	73
VIII. Langenthal (Kt. Bern) .	25	<b>Lombardische Texte.</b>	
IX. Rüttenen (Kt. Solothurn) .	29	XXVII. Isonne . . . . .	76
<b>Südliche Mundarten.</b>		XXVIII. Rovio . . . . .	78
X. Muttten (Kt. Graubünden). .	33	XXIX. Leontica . . . . .	81
XI. Thusis (Kt. Graubünden) .	35	XXX. Caveragno . . . . .	83
XII. Nufenen (Kt. Graubünden)	38	<b>Rätoromanische Texte.</b>	
XIII. Vals (Kt. Graubünden) .	41	XXXI. Lavin . . . . .	87
XIV. Glarus (Kt. Glarus) . . .	47	XXXII. Scanfs . . . . .	89
XV. Einsiedeln (Kt. Schwyz) .	49	XXXIII. Dalin b. Präz . . . .	92
XVI. Göschenen (Kt. Uri) . .	52	XXXIV. Pitasch . . . . .	93
XVII. Leifligen (Kt. Bern) . .	53		







**Sitzungsberichte**  
der  
Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien.  
Philosophisch-Historische Klasse.  
176. Band, 4. Abhandlung.

---

**Ein Schüler Niebuhrs:  
Wilhelm Heinrich Grauert.**

Von

**Heinrich Ritter von Srbik.**

Vorgelegt in der Sitzung am 11. März 1914.

---

**Wien, 1914.**

**In Kommission bei Alfred Hölder,**  
k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler,  
Buchhändler der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.



**Druck von Adolf Holzhausen,  
k. und k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.**



Es ist ein bescheidenes Stück deutscher Gelehrten-  
geschichte, das im Nachfolgenden geboten wird; vielleicht ist  
es doch der Beachtung nicht unwert, da auf das Charakterbild  
und die Weltanschauung eines Führers deutschen Geistes-  
lebens, Barthold Georg Niebuhrs, so manches Schlaglicht fällt  
und da in einem der beigegebenen Dokumente das Schicksal  
eines unvergänglichen Kulturwerkes, seiner römischen Ge-  
schichte, im Mittelpunkt steht; und in schlichten Worten, als  
ernster Freund der Geschichte spricht noch einer zu uns, der  
sich selbst als mannhafter Arbeiter in der Geschichte seines  
Volkes eingezeichnet hat: Ernst Moritz Arndt. Der Gelehrte  
aber, den diese Zeilen mit Niebuhr und Arndt wieder in Verbin-  
dung setzen, verdient wohl auch ein wenig Erinnerung in un-  
seren Tagen, die sich mit so viel Liebe in die Geschichte der  
Wissenschaften vertiefen. Wilhelm Heinrich Grauert hat weder  
der Philologie noch der Geschichte neue Bahnen gewiesen und  
war doch auf beiden Gebieten scharfsinnig und eifervoll tätig;  
einer aus der Zahl derer, die ihr Bestes in ihre literarische Ar-  
beit legen, die selbst redlich die Erkenntnis fördern und in Ge-  
nerationen den Samen der Wissenschaft senken und deren Name  
doch — einst wie heute — so rasch mit dem Schleier des Ver-  
gessens bedeckt wird. Keiner von den Führenden, aber ein  
trefflicher Forscher und Lehrer; und irre ich nicht, so bietet  
sein wissenschaftliches Wirken auch manches, das allgemeiner  
zu bewerten ist. Sein Leben hat viel Licht, aber auch eine  
gewisse Tragik davon erhalten, daß er sich von dem Banne  
eines Großen nie ganz zu befreien vermochte; möge auf ihn  
wieder ein leichter Abglanz der niemals verblassenden Sonne  
Niebuhrs fallen, die seine Jünglings- und Mannesjahre ver-  
goldet hat.

Es bedarf eines Wortes der Begründung, wieso der Ver-  
fasser dieser Studie, der sonst auf anderen Gebieten der  
Geschichte sein Arbeitsfeld sucht, zu dieser Untersuchung



gekommen ist. Dem Enkel Grauerts — seine jüngste Tochter war meine Mutter — schien es, als sollten die Briefe Niebuhrs und Arndts, die mit dem übrigen, leider spärlichen literarischen Nachlasse meines Großvaters in meinem Besitze sind,<sup>1</sup> der Öffentlichkeit nicht mehr entzogen werden; steht doch zu hoffen, daß die Biographie des großen Historikers, die Nissen nicht mehr geschrieben hat, uns endlich einmal beschert wird, und vor kurzem wurde begonnen, auch Arndt ein würdiges Denkmal seines Lebens zu setzen. Im Laufe der Untersuchung, die ursprünglich nur einer knappen Lebensskizze Grauerts und einer kurzen Erklärung jener Briefe galt, hat sich eine Änderung des Zieles und der ganzen Anlage ergeben: die Arbeit weitete sich aus nicht nur zu einer Darlegung des persönlichen Verhältnisses Niebuhrs zu seinem Lieblings-schüler; es schien sich zu ergeben, daß hier der Gang eines ganzen Lebens und einer umfangreichen wissenschaftlichen Tätigkeit durch Niebuhr weitgehend beeinflußt wurde. Je eingehender die eigenartige Stellung Grauerts als Forscher und Hochschullehrer bestimmt wurde, desto eher glaubte der Verfasser einen brauchbaren Beitrag zur Geschichte der Niebuhrschule und weiterhin zur Erkenntnis der Entwicklung von Philologie und Geschichte, ihrer engen Verbindung und ihrer Lösung im vergangenen Jahrhunderte geben zu können. Das sind die Gesichtspunkte, die ihn leiteten. Für die Beurteilung der philologischen und althistorischen Schriften Grauerts mußte er sich begnügen, die Urteile maßgebender Zeitgenossen heranzuziehen. Der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften möchte er seinen Dank dafür aussprechen, daß sie der Erinnerung an ihr ehemaliges wirkliches Mitglied abermals eine Stätte gewährt hat.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Alle Briefe und Akten, für die ich keine Stelle der Veröffentlichung oder Aufbewahrung anführe, sind in meinen Händen.

<sup>2</sup> Die Berliner Literaturarchiv-Gesellschaft hatte die große Güte, mir drei Briefe Grauerts an Niebuhr zu übersenden und die Verwertung zu gestatten. Für freundlichen Rat danke ich Herrn Hofrat Prof. Oswald Redlich, für gelegentliche Beihilfe Herrn Regierungsrat Dr. S. Frankfurter, Herrn Privatdozenten Dr. Wilhelm Bauer und Herrn Dr. Paul Heigl in Wien.



Von westfälischen Eltern stammend, hat sich Wilhelm Heinrich Grauert<sup>1</sup> immer als Sohn der roten Erde gefühlt, wenngleich seine Wiege in Amsterdam stand; hier wurde er am 25. März 1804 geboren,<sup>2</sup> hier verbrachte er die ersten Kinderjahre, dann wurde Münster der dauernde Aufenthalt seines Vaters und der Knabe lernte ‚diese Stadt und das Westfalenland als seine Heimat lieben‘.<sup>3</sup> In dürftigen Verhältnissen bezog er im Herbst 1821 die junge rheinische Universität Bonn, um sich der klassischen Philologie und Altertumswissenschaft zu widmen, die schon am Gymnasium sein größtes Interesse erweckt hatten.<sup>4</sup> Kaum konnte sich ein

<sup>1</sup> An zusammenfassenden Darstellungen von Grauerts Leben und Wirken sind mir bekannt die Nachrufe: Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien 1852, Heft 2, S. 3 ff.; die feierliche Sitzung der kais. Akademie der Wissenschaften (Wien) am 29. Mai 1852; Wilhelm Esser im Index lectionum in academia Monasteriensi per menses hib. a. 1852/53 hab. Ferner die Artikel im Neuen Nekrolog der Deutschen, 30. Jahrg. (1852), S. 888, Nr. 316; Ersch und Gruber, Allgemeine Enzyklopädie der Wissenschaften und Künste, 1. Sektion, 88. Teil, S. 219 f.; Allgemeine deutsche Biographie 9, 603; J. C. Wurzbach, Biogr. Lexikon des Kaisertums Österreich 5, 319 f.; E. Raßmann, Nachrichten von dem Leben und den Schriften Münsterländischer Schriftsteller des 18. und 19. Jahrhunderts (Münster 1866), S. 130 und Neue Folge (Münster 1881) S. 79. Das vollständigste Verzeichnis der Arbeiten Grauerts findet sich im Almanach der kais. Akademie der Wissenschaften 2. Jahrg. (1852), S. 140 f. — Vgl. auch J. G. Meusels Gelehrtes Deutschland, 22. Bd. (1831) S. 440; F. A. Eckstein, Nomenclator philologorum (Leipzig 1871), S. 209; W. Pökel, Philologisches Schriftsteller-Lexikon (Leipzig 1882), S. 100.

<sup>2</sup> Als Sohn des Gerhard Josef Grauert, der zuerst Kaufmann, dann Sprachlehrer war, und der Margarethe Elisabeth Goede. Die irrige Angabe, Grauert sei im Dezember 1790 zu Salinghausen bei Arnsberg in Westfalen geboren, tritt, so weit ich sehe, zuerst im Neuen Nekrolog der Deutschen a. a. O. auf; von hier dürfte sie E. G. Gersdorfs Leipziger Repertorium der deutschen und ausländischen Literatur 10. Jahrg., 3. Bd. (1852), S. 246, mit dem Druckfehler 1793 übernommen haben. Schon bei Ersch und Gruber ist der Fehler richtiggestellt, doch wiederholt ihn J. Jung, Julius Ficker (Innsbruck 1907), S. 59.

<sup>3</sup> Vita auctoris, Anhang zu den Theses controversae, die Grauert am 21. Dezember 1825 in Bonn verteidigte.

<sup>4</sup> Der Oheim, dem Grauert viel verdankte (vgl. Allgem. Deutsche Biogr. a. a. O.), ist Heinrich Grauert, geboren im Osnabrückschen 1755, Kanoniker von Beckum, dann Vikar zu Münster und Lehrer der griechischen Sprache und Geographie am Gymnasium daselbst, gestorben am



günstigerer Boden für sein erwähltes Studium finden als an der Stiftung Friedrich Wilhelms III.

In glücklichster Weise trafen und vereinigten sich hier die verschiedenen wissenschaftlichen Strömungen einer wesentlich historisch gerichteten Zeit. Der vorzüglichste Lehrer Grauert's wurde Karl Friedrich Heinrich, „der schneidige Schüler Heynes, der von Anfang an eine streng philologische Zucht in dem unter seine kraftvolle und feste Leitung gestellten Seminare eingeführt hatte, der die universale Richtung seines Lehrers und des ihm selbst geistesverwandten Friedrich August Wolf vertrat“;<sup>1</sup> noch Jahre später rühmt Brandis an ihm die eigentümliche Schärfe der Kritik und die Genauigkeit der Auslegung.<sup>2</sup> Das war die Frucht der Wolf'schen Methode, zu der Heinrich übergegangen war und die er als Latinist vornehmlich an den römischen Satirikern erprobte. Ihm schloß sich Grauert mit dem hingebungsvollsten Eifer an. War in Heinrich Wolfs Kritik der Tradition, gelegentlich vielleicht mit einem Übermaß von eigenwilligen Konjekturen vertreten, so ergänzte den Schätzer der Satiriker der Kenner der griechischen und römischen Poeten, der scharfsinnige Exeget, Grammatiker und Metriker Ferdinand August Naeke; durch ihn ist die bedeutende Leipziger formal-kritische Schule Gottfried Hermanns in Bonn zur Geltung gekommen und Naekes Milde bildete auch das rechte Gegengewicht gegen

5. Jänner 1818; er hat 1816 Kistemakers griechische Sprachlehre in neuer Bearbeitung herausgegeben. Vgl. Christian Raßmann, Münsterländisches Schriftsteller-Lexikon, 2. Nachtrag, S. 62; Meusels Gelehrtes Deutschland, 32. Bd., S. 440.

<sup>1</sup> Geboren 1774, gestorben 1838. Das obige Urteil stammt von O. Ribbeck, Friedrich Wilhelm Ritschl, 2. Bd. (Leipzig 1881), S. 7. Vgl. auch C. Bursian, Geschichte der klass. Philologie in Deutschland (Gesch. der Wissensch. in Deutschland, Neuere Zeit 19), S. 731 ff.; L. v. Urlichs in J. v. Müllers Handb. d. klass. Altertumswiss., 2. Aufl., 1. Bd., S. 124; und J. E. Sandys, A History of classical scholarship, 3. Bd. (Cambridge 1908), S. 109 f. Eine schöne Schilderung des markanten Mannes auch bei Esser in dem oben genannten Nekrolog S. 7. Dazu endlich C. F. G. Heinrici, August Twesten nach Tagebüchern und Briefen (Berlin 1889), S. 21 f. Twesten war Heinrichs Schüler in Kiel.

<sup>2</sup> Brandis' Selbstbiographie im Almanach der kais. Akad. d. Wissensch. in Wien 1869, S. 56.



Heinrichs heftiges Temperament.<sup>1</sup> Neben den beiden strengen Methodikern die geistvolle, groß angelegte Künstlernatur Friedrich Gottlieb Welckers; der Freund der beiden Humboldt war so recht ein Mann, in seinen Vorlesungen über die Mythologie und Religionsgeschichte der Alten, die antike Kunst und Literatur, über Altertümer und philologische Enzyklopädie Begeisterung zu erwecken und die Phantasie mächtig zu erregen.<sup>2</sup> Er steht auf einer Linie mit seinem Freunde August Böckh, der die Philologie zur Altertumswissenschaft ausweitete, und mit Otfried Müller; den Geist des Griechentums in Kunst und Poesie zu erfassen, war sein höchstes Ziel. In ihm verkörperte sich in Bonn die Gegnerschaft der ‚Sachphilologie‘ gegen die Hermannsche ‚Sprachphilologie‘;<sup>3</sup> man könnte wohl auch von einem Gegensatze der angewandten zur reinen Philologie sprechen.

Diese Männer waren es vor allem, die Grauert auf die Wege des Gelehrten lenkten. Und dann noch einer: Christian August Brandis,<sup>4</sup> der feinsinnige Historiker der alten Philosophie, der nachmals durch seine Geschichte der griechischen und römischen Philosophie einen so bedeutenden Namen erwarb. Heinrich Ritter sagt durch den Mund von Curtius, Brandis habe eine vorzugsweise rezeptive Natur und das Talent gehabt, sich mit Männern der verschiedensten Standpunkte, wie mit Herbart und auch mit Hegel zu verständigen, dabei sei ihm aber doch große Unabhängigkeit und Festigkeit der eigenen Überzeugung eigentümlich gewesen; ‚die ganze Fülle

<sup>1</sup> Geboren 1788, gestorben 1838. Vgl. Ribbeck a. a. O., Bursian S. 729 f. Naekes Nachfolger in Bonn wurde Ritschl.

<sup>2</sup> Geboren 1784, gestorben 1868. Vgl. R. Kekulé, Das Leben Friedr. Gottl. Welckers (Leipzig 1880), S. 174 f.; Ribbeck S. 8; Bursian S. 1029 ff.; C. Wachsmuth, Einleitung in das Studium der alten Geschichte, S. 35; Urlichs a. a. O., S. 130 f.; Sandys a. a. O., S. 216 f.

<sup>3</sup> Vgl. u. a. Friedr. Leo, Heyne, Festschrift zur Feier des 150jährigen Bestehens der Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen (Berlin 1901), S. 233; Sandys a. a. O. 3, 89 ff.

<sup>4</sup> Geboren 1790, gestorben 1867. Vgl. Brandis' obengenannte Selbstbiographie. Ernst Curtius, Zum Gedächtnis von Ch. A. Brandis und A. Boeckh. Nachrichten der Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen 1867, S. 552 ff., und A. Trendelenburg, Zur Erinnerung an Ch. A. Brandis. Abhandlungen der Akad. d. Wissensch. zu Berlin 1868; Bursian S. 653 und 917 f.



antiker und moderner Kultur war in ihm so harmonisch verschmolzen wie bei wenigen, ‚sittlicher Adel der Gesinnung, Bescheidenheit und selbstverleugnende Demut des Wesens‘ zeichnete ihn aus und Trendelenburg weiß von ihm zu rühmen, daß er in Leibnizens Geist wirkte, im sokratischen Sinnewissenschaftliche Erkenntnis und sittliches Streben zusammenfaßte, und daß in den Tiefen seines Gemüts ein platonischer Grundzug lag. Der edle Mann blieb Grauert von der Studienzeit an ein warmer Gönner und treuer Freund. Viel weniger drang in die Tiefe die Einwirkung August Wilhelm Schlegels, der über etruskische Altertümer las, und des eigentlichen Vertreters der Geschichte an der Universität Bonn, Karl Dietrich Hüllmann, der alte und neue Geschichte tradierte.<sup>1</sup> Ein Gelehrter von ausgebreiteter Quellenkenntnis, hat Hüllmann als einer der ersten in Deutschland mittelalterliche Wirtschaftsgeschichte gearbeitet und gelehrt und sich um die Erforschung des Ständewesens, der Stadtverfassungen und der Finanzgeschichte wirkliche Verdienste erworben.<sup>2</sup> Aber bei großem Gedankenreichtum neigte er zu raschen, haltlosen Konstruktionen, er ließ seine Arbeiten nie ausreifen und hatte wenig Sinn für genaue Forschung und Kritik der Quellen; so konnte er bei den jungen Philologen wohl nicht viel Anklang finden, nicht richtunggebend wirken.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Geboren 1765, gestorben 1846. Vgl. Wegele in der Allg. D. Biogr. 13, 330 ff.

<sup>2</sup> S. neuestens G. v. Below, Die deutsche wirtschaftsgeschichtliche Literatur und der Ursprung des Marxismus. Jahrb. f. Nationalökonomie und Statistik 98, 572.

<sup>3</sup> S. etwa Böckhs Kritik von Hüllmanns Urgeschichte des Staates und seiner Ursprünge der Besteuerung, neuerlich abgedruckt in Böckhs Gesammelte kleine Schriften, 7. Bd. (Leipzig 1872), S. 220 ff. Er weist Hüllmann zahlreiche Irrtümer und Konstruktionen nach, betont aber doch seine ‚wahre Hochachtung vor seinen trefflichen Gedanken, den vielen Keimen neuer Ansichten und künftiger Untersuchungen‘ sowie die ‚glückliche Gabe der Gedankenverbindung‘ und die ‚überall höchst eigenthümliche und selbst im Irrthum oft tiefe Ansicht‘; ‚mehr kalte Prüfung und sicherere Begründung‘ wäre erforderlich. — In seinem Nachrufe für Hüllmann in W. Ad. Schmidts Allgem. Zeitschrift für Geschichte, 6. Bd. (1846), S. 1 ff., erwähnt Ferd. Delbrück, Hüllmann sei mit Unrecht ‚das Streben, durch auffallende Seltsamkeit sich bemerkbar zu machen‘, vorgeworfen worden.



Im letzten Jahre seines Studienlaufes trat in Grauerts Leben „ein neues, am hellsten leuchtendes Gestirn, Barthold Georg Niebuhr“.<sup>1</sup> Die Jahre der römischen Wirksamkeit Niebuhrs waren abgelaufen, er hatte sich entschlossen, in Bonn seinen Wohnsitz aufzuschlagen; hier erwartete ihn Brandis' Freundschaft, der in Rom sein Legationssekretär gewesen war, hier hoffte er in freundlicher Umgebung und einem literarisch hochstehenden Kreise von Humanisten Muße für seine wissenschaftlichen Arbeiten zu finden, die den Stolz und den besten Inhalt seines Lebens bildeten. Nach angestrenzter Tätigkeit im Staatsrate zu Berlin kehrte er im Mai 1825 an den Rhein zurück und trat in ein freies Verhältnis zu dem geistigen Zentrum der Rheinlande, der Bonner Universität. Unter den machtvollen Einfluß des gefeierten Verfassers der römischen Geschichte, die tiefe Wirkung seiner Vorlesungen und die unvergleichliche persönliche Anregung, die von Niebuhr ausging, trat neben so vielen anderen auch Grauert. Er noch weit mehr als seine Alters- und Studiengenossen. Denn ihm wurde das Glück zuteil, daß Niebuhr ihn zum Lehrer seines einzigen Sohnes Markus erwählte, des Kindes, in dem das klassische Altertum nach des Vaters Meinung als verkörpertes Ideal wieder erstehen, zu neuem Leben erwachen sollte. Mit Sorge hatte Niebuhr schon lange bemerkt, daß dem hochbegabten und herzensguten Kinde der anhaltende Fleiß und die Liebe zur intensiven Arbeit fehlen.<sup>2</sup> Als Rudolf Göschens Nachfolger

<sup>1</sup> Vita auctoris a. a. O.

<sup>2</sup> Markus war am 1. April 1817 geboren, also eben 8 Jahre alt. Vgl. die Briefe Niebuhrs an Dora Hensler vom 16. Juni 1823 und 20. Oktober 1825 in den Lebensnachrichten über Barthold Georg Niebuhr. 3. Bd. (Hamburg 1839), S. 48 und 58. — Auf mehrere Generationen hat die hohe Kunst der „Lebensnachrichten“ so tiefen Eindruck gemacht, daß sich die Kritik nur selten hervorwagte. Vgl. die enthusiastischen Urteile Savignys und Bunsens bei J. Classen, Barthold Georg Niebuhr, Eine Gedächtnisschrift zu seinem 100jährigen Geburtstage (Gotha 1876, S. 20), und das Schreiben Rankes an Georg Waitz vom 31. März 1838 (Zur eigenen Lebensgeschichte, Sämtl. Werke, 53. — 54. Bd., S. 301), dazu Varrentrapp in der Histor. Zeitschr. 100, 347 f.; endlich Treitschkes prächtige Worte über die „köstliche Schrift“ (Zum 27. August 1876. Briefe von B. G. Niebuhr und G. A. Reimer. Preuß. Jahrbücher, 38. Bd., S. 172 ff.) und Ernst Curtius an seine Eltern, 13. September 1838 (Ernst Curtius, Ein Lebensbild. Neue Ausgabe von Fr. Curtius, Berlin 1913, 1,



übernahm Grauert den Unterricht und leitete ihn bis zum Herbst 1827.

Es war eine Zeit reichsten Gewinnes für ihn. Nun erst trat er, der bisher in erster Linie Philologe gewesen war, in enge Verbindung mit der alten Geschichte. Anderen vermittelte nur der Hörsaal die Lehre des Meisters,<sup>1</sup> Grauert stand im täglichen nächsten Verkehre mit ihm als sein Haus- und Tischgenosse, er zog unendlichen Nutzen für seine wissenschaftliche Ausbildung und für sein Gemüt von Niebuhr, der wie sein Vater für ihn sorgte, ihn lieb gewann und ihn als seinen Jünger ansah.<sup>2</sup> So sehr festigte sich die Freundschaft

---

113f.). Es war jedoch bekannt, daß die Herausgeber, namentlich also Dora Hensler, mit überängstlicher Vorsicht in der Auswahl der Briefe Niebuhrs vorgegangen waren und bei der Wiedergabe der Schreiben so manches vom Texte unterdrückt hatten; s. u. a. A. Springer, Friedrich Christoph Dahlmann, 1. Bd. (Leipzig 1870), S. 303. Niemals hätte man aber gedacht, daß eine solche Verfälschung der Briefe, solche Änderungen und Verstümmelungen des echten Textes platzgegriffen haben, wie sie H. Dreyhaus auf Grund der Veröffentlichungen des Berliner Literaturarchivs zuerst angedeutet und E. Rosenstock schlagend nachgewiesen hat (beide Aufsätze in der *Histor. Zeitschr.*, 110. Bd., 1912).

<sup>1</sup> Bezeichnend ist Niebuhrs Klage über die Hörer der Rechte („Meine Zuhörer machen mir große Freude. Die schlechteste Klasse unter den Studenten sind die Juristen — die Söhne des Adels und der vornehmeren Offizianten; die achtbaren und tüchtigen sind seltene Ausnahmen“) in dem Schreiben an den Freiherrn von Stein 18. November 1826. Pertz, *Leben Steins* 6./1., S. 302.

<sup>2</sup> In einem eigenhändig geschriebenen Gutachten Niebuhrs vom 22. Juni 1825 heißt es unter anderem: „Herr Grauert ist mir durch die Professoren Heinrich, Naeke und Brandis bekannt geworden, deren ausgezeichnete Achtung und lebhafteste Theilnahme er längst besitzt: ich sehe ihn täglich, und habe durch diesen täglichen Umgang alle Gelegenheit gehabt mit ihm von jeder Seite bekannt zu werden; und ich würde der Wahrheit zur Steuer das Zeugnis seines verehrten Lehrers, Herrn Professor Heinrich, ganz zum eigenen machen, wenn ich nicht aus Liebe, deren er so ganz werth ist, mich beeiferte es zu thun. Persönlich wünsche ich lebhaft, daß er seine Studien bey uns möge verlängern können auch deswegen, weil sein Beruf zu ächthilologischen Studium der alten Geschichte und Alterthümer beyder Völker entschieden ist und es mir sehr erfreulich seyn würde, für einen Zuhörer, den ich zu weiterer Bearbeitung des Vielen, was noch zu thun übrig ist, individuell auffordern kann, die Disciplinen, welche ich in den nächsten Semestern abzuhandeln gesonnen bin, vorzutragen.“ — S. ferner



des Älteren zu dem jungen Manne, daß Niebuhr Grauert einen Teil der Thesen zur Verfügung stellte, die dieser zur Erlangung des Doktorgrades zu vertreten hatte;<sup>1</sup> die Dissertation ‚*De Aesopo et de fabulis Aesopiis*‘, eine schon vorher preisgekrönte

---

Niebuhr an Dora Hensler (Lebensnachrichten 3, 148): ‚an dem jungen Manne, der Marcus Stunden gibt und unser Tischgenoß ist, habe ich einen, der das Vorgetragene mit Liebe und Wärme aufnimmt‘. An dieselbe 8. Juli 1825 (ebenda 149): ‚An dem Lehrer der Marcus Stunden gibt, habe ich auch einen glücklichen Fund gethan; und es ist rührend, wie alle Kinder an diesem Freunde mit einer Zärtlichkeit hängen, die sein sanftes Herz erwidert. Auch mir ist es erfreulich, endlich einen jungen Mann gefunden zu haben, von dem sich eigentlich sagen läßt, daß er sich in das Verhältnis eines anhänglichen Jüngers stellt und dessen Gespräch, wenn es nur Gelegenheit giebt ihn zu belehren und zu bilden, mir auch interessant und angenehm ist. Was ich schmerzlich für mich vermißte, das hätte ich längst gern Andern gewährt; und gewähre es nun mit Eifer, da sich einmal Einer findet, der zu erlangen begierig ist, was ich geben kann.‘ An dieselbe 16. Juli 1826 (ebenda 172): ‚Unser Hausfreund ist mir sehr lieb und ich danke dem Himmel, einer solchen Seele das zu seyn, was von den ältern Männern, die ich als Jüngling kannte, keiner mir seyn wollte oder konnte.‘

<sup>1</sup> Von den Theses controversae, die fast sämtlich der klassischen Philologie und Literatur angehören, stammen folgende, im ersten Drucke durch Sternchen gekennzeichnete von Niebuhr: I. *Dionis Chrysostomi quae fertur Corinthiaca oratio aut ipsius Musonii est aut sub persona Musonii scripta*. IV. *Quae Senecae tribuuntur tragoediae ad Graecarum Alexandrinarum imaginem expressae sunt*. VII. *Polybius historiarum opus bis edidit, et quidem ita ut in priore editione ad eversum Macedoniae regnum substiterit*. X. *Non iuvenis scribere incepit historias T. Livius, sed matura aetate, fere quinquagenarius*. XIII. *Annorum notae, quae ex Aristotelis Rhetoricorum libris eliciuntur, minime probant, quod Dionysius vult Halicarnasseus, eos postremis philosophi annis compositos esse*. XV. *Linguae Italicae vulgaris diminutiva in nominibus Frontino, Laevino, Carino, Lupicino, Ursicino comparent, augmentativa in Frontone, Pedone, Dorsone, Nasone*. XVII. *Versus Aeneidis VIII. 654. loco movendus, illique qui 641. numeratur, subiiciendus est, delendus minime*. XIX. *Lycophro tenebrosus diversus ab eiusdem nominis tragico est, qui Pleiadi annumeratus sub Ptolemaeo Philadelpho floruit, scripsitque patrato bello Antiochino*. XXII. *Ad finiendam plebis patrumque de curuli magistratu contentionem triumviros reipublicae constituendae creatos esse affirmanti Lydo credendum est*. XXIV. *Qui inter Lucianeos editur dialogus Philopatris scriptus est Constantinopoli imperante Nicephoro Phoca, anno 968*. Ich muß es Berufeneren überlassen festzustellen, wie weit Niebuhr selbst diese von



Schrift, ist Niebuhr gewidmet,<sup>1</sup> dessen Beihilfe die Überarbeitung sicherlich viel zu danken hatte, und nur durch des Meisters großmütige Unterstützung wurde die Promotion überhaupt ermöglicht, als das Ministerium das Stipendium einzog, das Grauert bisher bezogen hatte.<sup>2</sup> Er stand dem jungen Doktor ratend bei, als er sich 1826 in Bonn als Privatdozent für alte Geschichte und Literatur niederließ,<sup>3</sup> und seine früheren Lehrer, Niebuhr und Heinrich, förderten seine wissenschaftliche Weiterbildung im regsten fachlichen Verkehre.

Es mag nicht allein in seiner wissenschaftlichen Überzeugung und der Dankbarkeit, sondern auch in einer realen Lebensnotwendigkeit begründet sein, daß Grauert sich immer enger an seinen verehrten Meister anschloß. Für Niebuhr hieß es: ‚Wer nicht für mich ist, der ist wider mich‘, Haß und Liebe wohnten nahe beieinander in ihm und alle, die ihn kannten, betonen, wie übermäßig reizbar er war.<sup>4</sup> Markus selbst, sein Sohn, der des Vaters Andenken so hoch hielt, erinnerte sich später der ‚Erregbarkeit von Niebuhrs Gefühl und der Stärke seiner subjektiven Überzeugung‘, die ‚sein Urteil zuweilen zu hart und seinen Ausdruck verletzend‘ machten.<sup>5</sup> Nicht allein jedes Dilettantentum, auch jedes Ab-

ihm rührenden Gedanken literarisch ausgeführt hat; eine Abhandlung über den alexandrinischen Grammatiker und Dichter Lykophron veröffentlichte er im Rhein. Museum 1 (1827), wieder abgedruckt in seinen Kleinen histor. u. philol. Schriften 1, 438 ff.

<sup>1</sup> Gedruckt Bonn 1825.

<sup>2</sup> S. unten Beilage I.

<sup>3</sup> Habilitationsvortrag vom 14. Januar 1826: *De litteris Latinis quales fuerunt saeculis a. u. c. sexto et septimo*. Grauert las in den zwei Jahren der Privatdozentur über griechische und römische Geschichte und erklärte von Autoren namentlich Thukydides und Tacitus. Vgl. Esser a. a. O., S. 12.

<sup>4</sup> So Brandis und Classen. Daß Niebuhr ‚eine gewisse kränkliche Reizbarkeit geblieben‘ ist, schreibt auch J. G. Rist in seinen Lebenserinnerungen, zit. von F. Eyssenhardt, B. G. Niebuhr. Ein biographischer Versuch (Gotha 1886), S. 39.

<sup>5</sup> Niebuhrs Nachgelassene Schriften nichtphilologischen Inhalts, herausg. von Markus Niebuhr (Hamburg 1842), S. V. Von den vielen Zeugnissen über Niebuhrs Temperament führe ich ferner nur das E. M. Arndts an (an Karoline Hegewisch 5. Jänner 1838, bei H. Meisner u. R. Geerds, Ernst Moritz Arndt. Ein Lebensbild in Briefen. Berlin 1898. S. 345):



irren von den Grundsätzen strenger philologisch-historischer Methode, jede Neigung anderer zur Weitschweifigkeit, zu phantasiereicher, unklarer Darstellung empfand er fast wie eine persönliche Verwundung. Seine Abneigung richtete sich ebenso gegen die peinlich genaue, aber enge grammatische Richtung Gottfried Hermanns,<sup>1</sup> wie gegen eine ganze Reihe seiner Bonner Kollegen und es kann ihm kaum der Vorwurf ganz erspart werden, daß der Friede an der Universität durch ihn nicht eben gewann.<sup>2</sup> Er fühlte sich innerlich geschieden und feindlich gegen August Wilhelm Schlegel, der freilich schon 1816 die römische Geschichte gerecht, aber mit selbständigem Urteile rezensiert hatte; als Kollege Niebuhrs in Bonn hat er seinem Spotte in Gedichten Luft gemacht, von denen dieser wohl keine Kenntnis erhielt.<sup>3</sup> Er war ein Gegner Hüllmanns, dessen ganze Art er für unwissenschaftlich hielt, und — mit Unrecht — ein Gegner Welckers, für dessen bedeutende Natur sein Auge verschlossen war, da ihn wohl der Mangel strenger Geistes-

---

„So freundlich der Mann oft war, so war er doch nicht in die Welt gekommen, den Frieden zu bringen: ach! den Frieden, den die Menge will, bringen große Menschen selten.“

- <sup>1</sup> Auch gegen Hermann persönlich. In günstigstem Lichte erscheint der Charakter des bedeutenden Grammatikers dem gegenüber in der Tatsache, daß er die „unsterbliche römische Geschichte des großen Niebuhr“ neidlos anerkannte. Vgl. H. Koechly, Gottfried Hermann (Heidelberg 1874), S. 56.
- <sup>2</sup> Diese Verhältnisse sind erst durch das Buch von Max Hoffmann, August Böckh, Lebensbeschreibung und Auswahl aus seinem wissenschaftlichen Briefwechsel (Leipzig 1901; vgl. aber dazu S. Reiter, August Böckh, Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum, 5. Bd., 1902, S. 436 ff.) recht klar geworden. Am 29. November 1826 (S. 171) schreibt Böckh an Welcker: „Diese verdammten Händel, die doch überall nur in der Selbstsucht gegründet sind, verbittern alle wissenschaftliche Thätigkeit. Ich bin gerade in dieser Hinsicht mit Niebuhr gar nicht einverstanden, der den Zunder, wie es scheint, anfacht.“ In Bonn machte sich auch noch ein Jahrzehnt später der Mangel an akademischer Tradition geltend; vgl. Ribbeck, Ritschl 2, 471.
- <sup>3</sup> Vgl. K. J. Neumann, Entwicklung und Aufgaben der alten Geschichte (Straßburg 1910), S. 41 ff. — Niebuhr an Böckh 13. März 1826 (bei Hoffmann a. a. O.): „In den Ferien geht Schlegel nach Berlin . . . aus lauter Eitelkeit ein grundloser Narr; der Universität ist er keinen Schuß Pulver werth.“



disziplin an Welcker abstieß.<sup>1</sup> Mit Böckh selbst, der ihm doch seine epochale Staatshaushaltung der Athener gewidmet hatte, ist Niebuhr zum Bruche gekommen, als dieser seine Mitarbeit an den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik nicht verweigerte, wie Niebuhr wünschte;<sup>2</sup> er, der Gegner der kalten Abstraktion Hegels, der Schleiermacher nahe stand,<sup>3</sup> meinte, seine Abneigung gegen das Berliner Organ Hegelscher Richtung<sup>4</sup> müsse auch von seinen Freunden geteilt werden. So war es denn von seinen engeren Bonner Kollegen fast nur

<sup>1</sup> Niebuhr wollte Hüllmann von der Mitarbeit am Rheinischen Museum (1. Jahrg., Bonn 1827, herausg. von Böckh, Niebuhr und Brandis) fernhalten. — Niebuhr an Böckh, 13. März 1826: „In der Ankündigung muß gesagt werden, daß wir alle Speculationen über Urzeiten und dergleichen anschließen; sonst bekommen wir rasende Sachen von Hüllmann, der sich hier nicht abweisen läßt, ohne die Feindseligkeiten aufs äußerste zu treiben. Des Friedens wegen müssen wir sogar den kläglichen welken Welcker einladen“. Böckh stimmt in seiner Antwort vom 25. März 1826 dem harten Urteile über Hüllmann bei, nimmt hingegen Welcker einigermaßen, freilich durchaus nicht genügend in Schutz. Darauf Niebuhr an Böckh, 20. Juni 1826: „Daß Sie Welckern persönlich so sehr günstig beurtheilen, wundert mich doch; wenn man ihn nahe sieht, wird man gewahr, wie er immer in die Schlechtigkeit eines Gelehrten verfällt, bei dem es im Kopfe und unter den Füßen hohl ist. Er schadet hier sehr und wird ein vollkommener Intrigant. Könnte man doch manchen schreibseliger machen und andern, wie Welcker, die Dinte abschneiden“ (sämtlich bei Hoffmann a. a. O.).

<sup>2</sup> Hoffmann, a. a. O. S. 79. Vgl. auch C. Varrentrapp, Johannes Schultze und das höhere preußische Unterrichtswesen in seiner Zeit (Leipzig 1889), S. 438 f. Lange nach Niebuhrs Tode noch nahm Böckh eine unfreundliche Stellung zu seinem Andenken an, als Varnhagen von Ense die „Lebensnachrichten“ in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik abfällig besprach. Vgl. Wiedemann in der Deutschen Revue, 26. Jahrg. (1901), 3. Bd., S. 224.

<sup>3</sup> Vgl. Ch. Th. Perthes, Friedrich Perthes' Leben, 3. Bd. (Gotha 1857), S. 292 f.

<sup>4</sup> Die Jahrbücher erschienen von 1827 bis 1846. Vgl. über ihre Gründung Ad. Harnack, Geschichte der kgl. preuß. Akad. d. Wissensch. zu Berlin I./2. (Berlin 1900), S. 734; Max Lenz, Geschichte der Universität Berlin 2./1. (Halle 1910), S. 306 ff. — G. Droysen, Johann Gustav Droysen, 1. Bd. (Leipzig 1910), S. 108, charakterisiert die Berliner Jahrbücher glücklich als „eine imposante Rezensionsanstalt, durch die sich die offizielle Welt des Berliner Gelehrtentums einen weitreichenden Einfluß sichern wollte“. S. 109 ein herbes Urteil Droysens d. Ä. über die Jahrbücher.



Brandis, allenfalls auch Heinrich<sup>1</sup> und Naeke,<sup>2</sup> mit denen Niebuhr in gutem, freundschaftlichem Verhältnisse blieb. Und doch: für uns Nachlebende bleiben immer die Worte Heinrich von Treitschkes wahr: ‚Wie manchen auch der Leidenschaftliche kränkte durch ungerechten Tadel, man muß es doch lieben, dies reiche übervolle Herz, das selbst so viel geliebt, so unzähligen edlen Männern das Leben verschönt und die besten Kräfte des Geistes geweckt hat.‘

Wie Niebuhr den Anfängen von Grauerts wissenschaftlicher Tätigkeit beigestanden hatte, so ebnete er ihm auch die Bahn des akademischen Lebens. Er empfahl ihn an die Universität Kiel, als die Professur für griechische Literatur und Beredsamkeit erledigt war; aber Grauert war Katholik, an seinem Glauben scheiterte die Berufung nach Holstein. Nun war es wieder Niebuhrs Einfluß, der seine Ernennung zum außerordentlichen Professor an der Akademie zu Münster, Grauerts alter Heimat, durchsetzte. Auf die Fürsprache des großen Gelehrten hin schuf das Ministerium Altenstein an der philosophischen Fakultät der theologischen und philosophischen Akademie eine neue Lehrkanzel für alte Literatur und Geschichte.<sup>3</sup> Im Jahre 1824 war in Münster das philologisch-pädagogische Seminar errichtet worden;<sup>4</sup> nun fügten der bedeutende Minister und sein Berater Johannes Schulze ihren großen Verdiensten um die Reform und die Förderung der philologisch-historischen Studien und um die Pflege der Altertumswissenschaften an den preußischen Hochschulen ein neues hinzu.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Vgl. auch Varrentrapp, a. a. O., S. 450 f. Die Bemerkungen von K. G. Jacob, Barthold Georg Niebuhrs Brief an einen jungen Philologen (Leipzig 1839), S. 102 f., stellen Niebuhrs Verhältnis zu Heinrich und Welcker nicht richtig dar. Reibungen mit Heinrich kamen allerdings nicht selten vor.

<sup>2</sup> Der Brief Böckhs an Niebuhr vom 23. März 1824 (bei Hoffmann a. a. O., S. 217) läßt darauf schließen, daß Niebuhr Naeke wohl als Schüler G. Hermanns anfangs nicht sehr günstig gesinnt war.

<sup>3</sup> Das Vorstehende nach Esser a. a. O., S. 13.

<sup>4</sup> Varrentrapp, Johannes Schulze, S. 392.

<sup>5</sup> Zur Charakteristik Altensteins vgl. Treitschke, Deutsche Geschichte 2<sup>3</sup>, S. 231 ff.; Varrentrapp, S. 275 ff.; F. Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts, 2. Bd., 2. Aufl. (1897), S. 314 ff.; Max Lenz, Geschichte der



Mit dem Abgange Grauert's nach Münster im Herbst 1827<sup>1</sup> erst lockerte sich das enge persönliche Verhältnis Niebuhr's zu seinem Jünger. Ein unglückseliges Mißverständnis, an dem Grauert nicht ganz ohne Schuld war, trug dazu bei, daß sein Nachfolger im Unterrichte des kleinen Markus, Johannes Classen, dem Herzen des leidenschaftlichen Mannes noch näher trat als er.<sup>2</sup> Es ist einer der herbsten Schmerzen in Grauert's Leben gewesen, daß auch er des Meisters heftiges Wesen, seinen aufflackernden Argwohn an sich erfahren mußte und daß ein Riß in ihre bisher so innigen Beziehungen trat.<sup>3</sup> Er hat sich mit Ernst und Würde verteidigt, ohne die Pflicht der Dankbarkeit und Verehrung zu vergessen,<sup>4</sup> und es hat ihn

Universität Berlin 2./1., namentlich S. 5 ff. und 511 ff. — Varrentrapp ist die Errichtung dieser Lehrkanzel unbekannt geblieben.

<sup>1</sup> Vorläufiges Dekret des Oberpräsidenten der Provinz Westfalen v. Vincke, auf den Niebuhr auch eingewirkt hatte, 17. August 1827; Vincke, der Grauert sehr freundlich aufnahm, war Kurator der Akademie. Vgl. Treitschke, a. a. O. 262 ff.

<sup>2</sup> Niebuhr an Dora Hensler, 4. November 1827, im Jänner 1829, 12. Februar 1829 (Lebensnachrichten 3, S. 201, 229, 230). Vgl. über Classen u. a. L. Martens in den Neuen Jahrbüchern für das klass. Altertum 16, 569 ff.; Biograph. Jahrbuch 1905, S. 19 ff.; Sandys, a. a. O. 3, 159 f.

<sup>3</sup> Aufschluß geben die drei Briefe Grauert's an Niebuhr vom 6. Dezember 1827, 11. April 1828, 10. Februar 1830, Eigentum der Berliner Literaturarchiv-Gesellschaft. Das erste Schreiben ist auch insofern nicht uninteressant, als es Grauert's Anfänge des Lehramtes in Münster im Zusammenhange mit der etwas zurückgebliebenen Geisteskultur an der Akademie und im Münsterlande schildert. Den Hauptgegenstand des ersten und zweiten Schreibens aber bildet Grauert's Ausgabe der Prologe des Trogus Pompeius als die wesentlichste Ursache des Zerwürfnisses. Es bleibt ungewiß, ob Niebuhr Grauert's Verteidigung beantwortete. Der Brief Grauert's vom 10. Februar 1830, der seine Teilnahme an dem Brande des Hauses Niebuhr's sehr warm ausdrückt, und meine Beilage II zeigen die Wiederherstellung des guten Verhältnisses. Ich komme auf den Zwist ausführlicher bei Besprechung der genannten Edition zurück.

<sup>4</sup> Ich führe nur den Schluß des Briefes vom 11. April 1828 an: „Es hat wohl nie ein jugendliches Herz einen hervorragenden Mann mit mehr Begeisterung umfaßt als ich in den ersten Jahren meines näheren Umgangs. Ich habe leider schon zu sehr erfahren, daß so viel im Leben, was auf ewig dauernd schien, untergeht wie das Sonnenlicht. Aber das Gefühl von Verehrung und Dankbarkeit in mir soll dennoch nie verlöschen, wäre dies auch das letztemal, daß ich es ausspreche.“



mit Glück erfüllt, als Niebuhrs Erregung sich besänftigte und als er, wohl im Bewußtsein, das Maß weit überschritten zu haben, die alte Freundschaft und Achtung wieder seinem Schüler bewies. Und Briefe Markus', die sich in meinen Händen befinden, zeigen, wie der Knabe an Grauert hing, welch treues Gedenken der gereifte Mann noch Jahre nachher seinem ‚verehrten alten Lehrer‘ bewahrte.<sup>1</sup>

Die äußeren Linien des fernerer Lebenslaufes Grauerts sind rasch gezogen. Im Jahre 1835 zum ordentlichen Professor der Geschichte und Literatur in Münster ernannt,<sup>2</sup> — bisher hatte er auch philologische Vorlesungen gehalten — hat er im ganzen dreiundzwanzig Jahre an der westfälischen Hochschule gewirkt, geschätzt von seinen Kollegen, die ihn zum Rektor und mehrmals zum Dekan wählten, eifrig tätig in Vorlesungen über alte Geschichte, griechische und römische

<sup>1</sup> Briefe vom 15. Januar 1828, 6. November und 20. Dezember 1844. In dem Schreiben vom 6. November spricht Markus von seiner Absicht, seines Vaters Vorlesungen über Revolutionsgeschichte und die übrigen Kollegien herauszugeben; ‚es geschieht gegen meinen Wunsch und gegen meine Überzeugung; das Erscheinen der mittelmäßigen Übersetzung des Schmitzschen Unternehmens nöthigt mich aber dazu.‘ Er bittet Grauert, ihm seine Vorlesungshefte zu überlassen und Bekannte die gleichfalls gute Hefte der Kollegien B. G. Niebuhrs besitzen, um deren Mitteilung zu ersuchen. Ähnlich im Briefe vom 20. Dezember. Hefte über Revolutionsgeschichte seien sehr selten. Marcus weist darauf hin, daß seine ‚ganze Art zu sein eine praktische Beschäftigung erfordert‘, daß Finanzen und Steuern der Hauptgegenstand seines Nachdenkens und seiner literarischen Betätigung seien ‚und folge ich wenigstens in dieser Beziehung dem Wege meines Vaters‘. — Markus Niebuhr hat 1845 in zwei Bänden seines Vaters Vorlesungen, die er im Sommer 1829 in Bonn fünfstündig als ‚Geschichte der letzten 40 Jahre‘ hielt unter dem Titel ‚Geschichte des Zeitalters der Revolution‘ und 1847 bis 1851 in drei Bänden die ‚Vorträge über alte Geschichte‘ herausgegeben. Die Vorreden enthalten keinen namentlichen Hinweis darauf, wer die Vorlesungshefte zur Verfügung gestellt hatte. Für jenen Gelehrten, der Markus nur für die Vorlesungen 1—19 und 45—62 der alten Geschichte sein Kollegheft lieh und es dann zurückzog, hält W. A. Schmidt in seiner Allgem. Zeitschr. f. Geschichte 8 (1847), S. 205 ff., den Verfasser der ‚Forschungen auf dem Gebiete der attischen Redner und der Geschichte ihrer Zeit‘ K. G. Böhnecke. — Markus Niebuhr ist am 1. August 1860 als geheimer Kabinettsrat König Friedrich Wilhelms IV. in Badenweiler gestorben. Vgl. Classen, Niebuhr, S. 22.

<sup>2</sup> Königl. Dekret vom 6. Juli 1835.

Sitzungsber. d. phil.-hist. Kl. 176. Bd. 4. Abh.



Altertümer, Religionsgeschichte der Griechen, allgemeine Kulturgeschichte des Altertums und Geschichte der römischen Literatur, aber auch über mittelalterliche Kulturgeschichte und Geschichte der neueren Zeit seit dem Westfälischen Frieden.<sup>1</sup> Er gründete das historische Seminar, das mit dem philologischen in innere Verbindung gesetzt wurde, er schuf den ‚historischen Verein zu Münster‘,<sup>2</sup> er war der eigentlichste Schöpfer des ‚Rheinisch-westfälischen Schulmännervereins‘, der eine stete Fühlung der Akademie und der Mittelschule herstellen sollte, und beteiligte sich an der Redaktion des ‚Museums‘, das der Verein herausgab.<sup>3</sup> Als er

<sup>1</sup> Grauert's gedenken in warmer Weise (H. J. Kappens) Erinnerungen aus alter und neuer Zeit von einem alten Münsteraner. Münster 1880, S. 89 f., ebenso Johannes Janssen, der als Theologe im Winter 1849/50 bei ihm ‚Neuere Geschichte seit dem Westfälischen Frieden‘ hörte (L. Pastor, Johannes Janssen. Ein Lebensbild. Freiburg 1894, S. 11 und 20). Auf den eigentümlichen Charakter der Akademie — 1818 war die Universität aufgehoben worden — die in erster Linie katholische Geistliche für Westfalen heranziehen sollte, deren Organisation erst 1832 genau geregelt wurde und deren weltliche Hörer zur Erlangung des höheren Lehramtes auch nach diesem Statute noch zwei Jahre eine vollständige Universität besuchen mußten, braucht hier nicht näher eingegangen zu werden. Vgl. J. F. W. Koch, Die preußischen Universitäten. Eine Sammlung von Verordnungen . . . , 1. Bd. (Berlin 1839, S. 676 ff., 2. Bd. (1840), S. 506. Grauert schreibt am 6. Dezember 1827 an Niebuhr (Literaturarchiv Berlin): ‚Uns wird es hier viel durch die Theologie angethan.‘ Eine künftige Geschichte der Universität Münster wird wohl schildern, welchen Anteil Grauert am Aufschwunge der geistigen Kultur an der Akademie hat.

<sup>2</sup> Der Verein sollte nicht Forschungsziele verfolgen, sondern ein Sammel-punkt aller Freunde der Geschichte sein; vgl. des näheren Geschichte des historischen Vereins zu Münster (Münster 1864), und L. Niehues, Geschichte des historischen Vereins zu Münster (Münster 1882); in dem Verzeichnis der im Verein gehaltenen Vorträge eine Reihe von Grauert. Am 27. Juli 1837 sprach er über ‚Biographie und Charakteristik Niebuhrs‘; wie mir der Vorsitzende des Historischen Vereins, Herr Professor Spannagel freundlichst mitteilt, sind leider unter den Akten weder Manuskripte von Vorträgen noch Protokolle aus den dreißiger Jahren erhalten.

<sup>3</sup> Museum des rheinisch-westfälischen Schulmänner-Vereins, 1. Bd., red. von W. H. Grauert, D. Landfermann und B. Soekeland, Münster 1841 bis 1842; 2.—4. Bd., red. von Grauert, Heinen, Schöne und Wilberg, Essen 1843—46; 5. Bd. (N. F. 1), red. von Grauert, Heinen, Hoegg,



Münster verließ, zeigte sich die Anhänglichkeit und Hochachtung seiner Hörer in ihrer Trauer, die in Gedichten, Briefen und Ehrungen den wärmsten Ausdruck fand.<sup>1</sup>

In Österreich wollte man das Versäumnis von Generationen nachholen. Ein neues Reich sollte nach dem Wunsche des jungen Monarchen entstehen, das in keiner Richtung den Vergleich mit Deutschland zu scheuen hätte. Man erkannte klar, welch bedeutenden Vorsprung in der geistigen Kultur

---

Schöne und Wilberg, Arnsberg 1848–49. — Dieser Verein sollte vor allem dem Austausch wissenschaftlicher und praktischer Erfahrungen dienen, seine Zeitschrift brachte etwa wie die späteren Gymnasialzeitschriften fachwissenschaftliche, pädagogische und methodologische Abhandlungen usw.

- <sup>1</sup> Abschiedsgedicht der Seminarmitglieder vom 14. März 1850. — Es mag vielleicht nicht ohne Interesse sein, aus einem der Briefe eine Schilderung zu vernehmen, die ein Schüler Grauerts von dem Berliner Universitätsleben entwirft. Der Brief stammt von stud. phil. B. Werneke, der in Berlin seine Studien fortsetzte und am 16. Januar 1850 an Grauert u. a. folgendes schrieb: „So höre ich denn bei Prof. Böckh, dem Großpapa der Philologen, Griechische Alterthümer — es ist erstaunlich, wie gelehrt der Mann ist, und wie geistreich er zu combiniren und conjiciren weiß; obs aber alles wahr ist, das mag der liebe Gott wissen. Dann bei Lachmann den Properz — auch ungeheuer gelehrt und haarscharf; ich glaube, es gibt keinen Codex in der Welt, den er nicht kennt; aber daß Herr Herzberg es wagte, einen Properz herauszugeben, nachdem er ihn schon bearbeitet, das ist unverzeihlich. Ferner Neuere Geschichte bei Ranke; sein Vortrag ist leider etwas schwer zu verstehen, aber sehr lebendig, oft amüsant, seine Charakteristiken ausgezeichnet und seine Gedanken oft geistreiche Blitze, aber doch ist es gut, daß ich bei Ihnen vorher dasselbe Colleg gehört habe, denn er springt zuweilen gewaltig in die Kreuz und Quere, daß man ihm kaum folgen kann, wenn man nicht alles schon hübsch weiß. Dann bei Prof. Ritter Allgemeine Geographie, höchst interessant und besonders auch für die Philologen wichtig, weil er darin die allmäligen Fortschritte der geograph. Kenntniß vom grauen Alterthum bis auf uns darlegt und mit den Quellen derselben bekannt macht. Außer dem bei Prof. Stahl Deutsches Staatsrecht und Politik, für mich als künftigen Historiker sehr interessant; das Colleg hätte ich vor dem März 1848 wohl hören mögen, — aber tempora mutantur et nos mutamur cum illis! Denn das Colleg kommt mir hin und wieder liberaler vor, als ich von Stahl und St. Gerlach und Gerlach und Stahl (denn man hört sie stets zusammen genannt) gedacht hätte. Dann noch kleinere Collegia, wie Neue deutsche Literatur bei Köpke, ägypt. Altertümer bei Lepsius, die oft die interessantesten Aufschlüsse geben, u. A.“



es einzuholen galt und griff an der richtigen Stelle, dem höheren und mittleren Unterrichtswesen ein. Es ist die große Reformzeit der österreichischen Hochschulen und Mittelschulen, die Zeit des Grafen Leo Thun und Franz Exners.<sup>1</sup> Der wissenschaftliche Geist sollte an den Universitäten geweckt, die Lehrkanzeln mit hervorragenden Gelehrten versehen werden, ein streng disziplinierter Seminarbetrieb sollte geschaffen und so für die Heranbildung tüchtiger Gymnasiallehrkräfte gesorgt werden. Die Gründung der Akademie der Wissenschaften in Wien war schon ein Vorbote des neuen Strebens gewesen, nun wollte man nachholen, was in Universitätsseminaren und gelehrten Gesellschaften Deutschlands seit einem halben Jahrhundert geleistet worden war.<sup>2</sup> Eine wohlabgewogene Berücksichtigung der realistischen wie der humanistischen Fächer sollte dem neuen wissenschaftlichen Leben die Grundlage geben, tatsächlich standen wohl die letzteren damals noch im Vordergrund; um Paulsens Ausdrücke zu gebrauchen,<sup>3</sup> der Utraquismus sollte herrschen, aber der Klassizismus überwog. Das Heroenzeitalter der deutschen Philologie und Altertumswissenschaft mußte ja mächtig auch auf die österreichische Unterrichtsreform einwirken. Wissenschaftlich und didaktisch bewährte Lehrer wurden berufen: man gewann — um nur Wien zu nennen — Bonitz für klassische Philologie, der das philologische Seminar begründete und eine so unvergleichliche Wirksamkeit entfaltete;<sup>4</sup> ihm trat als Leiter der lateinischen Abteilung 1850 Karl Josef Grysar zur Seite und gegen Ende des Jahres 1849

<sup>1</sup> Vgl. S. Frankfurter, Graf Leo Thun-Hohenstein, Franz Exner und Hermann Bonitz (Wien 1893), S. 34 f. und öfters. — Über die Studienverhältnisse Österreichs im Vormärz u. a. J. A. Freih. v. Helfert, Erlebnisse und Erinnerungen in der Zeitschrift *Die Kultur* 3 (1902), S. 449 ff.; ferner die Nachrufe für Bonitz von W. Hartel in *Die Mittelschule* 1889 und Gomperz in *Bursians Biogr. Jahrbuch* 1888, S. 68 ff.

<sup>2</sup> Vgl. W. Erben, Die Entstehung der Universitäts-Seminare, *Internat. Monatsschrift* 7 (1913), Nr. 11.

<sup>3</sup> Geschichte des gelehrten Unterrichts 2, 441. Über die österreichische Reform ebenda, S. 474 ff.

<sup>4</sup> Vgl. die oben Anm. 1 genannte Literatur und Karl Schenkls Rede bei der Trauerfeier für Hermann Bonitz, *Zeitschr. f. d. österr. Gymn.* 1888, S. 969 ff.



setzte sich die Regierung mit Grauert in Verbindung und trug ihm die Übernahme der ordentlichen Professur für allgemeine Geschichte an der Universität Wien an. Nicht nur sein wissenschaftlicher Ruf und seine langjährige verdienstliche Lehr-tätigkeit gaben den Ausschlag, gerade für Geschichte — Bönitz war Protestant — schien in Wien nur ein Katholik am Platze zu sein; so wurde für Grauert neben der philologischen Grundrichtung seiner gelehrten Produktion sein Glaubensbekenntnis zum Hebel des Vorrückens, das ihm in Preußen lange Jahre ein Hemmnis gewesen war. Er hatte seit langem einen größeren Wirkungskreis ersehnt, als ihn Münster bot. Nun hätte ihm das preußische Unterrichtsministerium wohl eine Gehaltszulage bewilligt, die gewünschte Anwartschaft auf eine ordentliche Professur der Geschichte an einer vollständigen preußischen Universität konnte oder wollte es nicht geben. So entschloß er sich denn angesichts der günstigen Bedingungen, die ihm Österreich stellte, schweren Herzens, den Ruf nach Wien anzunehmen, sein Heimatland und seine alma mater zu verlassen.<sup>1</sup>

Nicht einmal zwei Jahre, vom Frühjahr 1850 bis zu Ende 1851, konnte er an der neuen Stätte wirken. Sein schwächlicher Körper war den großen Anforderungen kaum gewachsen, die an ihn herantraten. Es sollte nicht fast vergessen sein, daß er als erster in Österreich ein historisches Seminar geschaffen hat, daß er für Geschichte den Seminarbetrieb hier überhaupt erst begründet hat. Wir kommen auf die Bedeutung der Tatsache noch zurück, daß Grauert auch hier wie in Münster den geschichtswissenschaftlichen Unterricht enge mit dem der klassischen Philologie verknüpfte und sein Seminar als historische Abteilung in das philologische eingliedern ließ.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Schreiben des Ministers Ladendorf an Grauert 9. Dezember 1849; Entlassung aus dem preußischen Staatsdienste 26. Januar 1850, Abschiedsgedicht der Mitglieder des philologischen Seminars 14. März 1850, Reisepaß nach Wien d. d. Münster, 22. März 1850. — Die Ernennung für Wien erfolgte, wie mir das Archiv des k. k. Ministeriums für Kultus und Unterricht mitteilt, am 15. Dezember 1849.

<sup>2</sup> Vgl. Frankfurter, a. a. O. S. 121. Geschichte der Wiener Universität von 1848—1898 (Wien 1898), S. 268 und 324. — Albert Jäger, der verdienstvolle Vertreter der österreichischen Geschichte, den Leo Thun zur Reform dieses Forschungs- und Lehrgebietes nach Wien zog,



Aus seiner Wirksamkeit als Mitglied der Akademie,<sup>1</sup> als Direktor der wissenschaftlichen Prüfungskommission,<sup>2</sup> aus der vollsten literarischen und lehramtlichen Tätigkeit<sup>3</sup> riß ihn nach kurzer Krankheit ein jäher Tod am 10. Januar 1852. Sein Sterben wurde tiefschmerzlich empfunden von Kollegen und Hörern. Es ziemt dem Enkel Grauerts nicht, ein Urteil über ihn als Charakter abzugeben; so mögen denn nur die ehren-

schreibt in seinen Erinnerungen „Graf Leo Thun und das Institut für österreichische Geschichtsforschung“ (Österr.-Ungar. Revue, 8. Bd. [1889] S. 9): „Da die Seminarübungen in unserer früheren Studienordnung eine unbekannte Sache waren, so wandte ich mich an Professor Grauert . . . mit dem Ersuchen, mich über Einrichtung und Leitung seines historischen Seminars ein wenig zu informieren. Ich bin Grauert vielen Dank schuldig: er gab mir nicht nur leitende Gedanken an die Hand, sondern auch Winke über die praktische Leitung der Übungen.“ — Jäger leitete dann nach Grauerts Tode auch dessen Seminar der allgemeinen Weltgeschichte, bis Aschbach für Grauerts Lehrkanzel von Bonn nach Wien berufen und ernannt wurde. Erst als 1872 Aschbach und Jäger in den Ruhestand traten und Max Büdinger die allgemeine Geschichte übernahm, wurde das historische und philologische Seminar getrennt. So lange blieb Grauerts Schöpfung unberührt erhalten. Das erste Statut des Wiener historischen Seminars vom Jahre 1850 in der Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 1 (1850), S. 855 ff.; das neue vom Jahre 1872 bei Fr. Fr. v. Schweickhardt, Sammlung der für die österr. Universitäten geltigen Gesetze und Verordnungen, 2. Aufl., Wien 1885, S. 626 ff.

<sup>1</sup> Zum wirklichen Mitgliede ernannt am 28. Juli 1851.

<sup>2</sup> Nach seinem Tode wurde ein verdienter Schulmann, Karl Maria Enk von der Burg, provisorisch mit dem Voritze der Prüfungskommission für das Gymnasiallehramt betraut. H. Pick, Karl Maria Enk von der Burg (Wien 1886), S. 17. Grauerts Vorgänger war Joseph Chmel.

<sup>3</sup> Grauert hielt in Wien folgende Vorlesungen und Übungen ab: S.-S. 1850, Geschichte des Staatswesens, der sittlichen und wissenschaftlichen Bildung seit dem Ende des Mittelalters. Römische Geschichte. W.-S. 1850/51: Geschichte Europas im 18. Jahrhundert. Geschichte der römischen Literatur nebst Umrissen der gesamten Kulturgeschichte der Römer. Historische Übungen über römische Geschichte. S.-S. 1851: Geschichte des griechischen Volkes. Politische Geschichte des 16. und 17. Jahrhunderts. Übungen über Geschichte des Privatlebens und der Literatur der Römer. W.-S. 1851/52: Allgemeine Geschichte des Mittelalters mit vorzüglicher Hervorhebung des Staatswesens, des religiös-sittlichen Lebens und der geistigen Bildung. Geschichte von Griechenland seit dem peloponnesischen Krieg. Übungen über die politische Geschichte und das Staatswesen von Griechenland. (Vorlesungsverzeichnisse der Wiener Universität.)



vollen Worte hier Platz finden, die das Dekanat der philosophischen Fakultät dem Verblichenen widmete: „Der unerwartet am Abende des 10. d. M. erfolgte Tod des Herrn Professors Dr. Grauert hat die hiesige Hochschule einer ihrer schönsten Zierden, die sie im Jahre 1850 gewann, für immer beraubt. Unersetzlich zur Zeit erscheint dem ganzen Lehrkörper der Verlust dieses ausgezeichneten Mannes. Mit voller Hingebung an seinem historischen Lehrberuf hängend und unermüdet tätig für das aufblühende philologisch-historische Seminar, wirkte er nach allen Seiten anregend und belebend auf die studierende Jugend, die an ihm hinwieder mit voller Liebe hing. Durch eine edle Persönlichkeit trug Alles an ihm, Wort und Schrift, den Stempel innerster Überzeugung und voller Wahrheit, in die anspruchsloseste Form gekleidet, an sich. Sein ebenso umfassendes als tiefes Wissen, gepaart mit einer seltenen Umgänglichkeit, erwarb ihm gleich bei seinem Eintritt in den Kreis seiner Kollegen deren ungeteilte Verehrung, sein Biedersinn das vollste Vertrauen seiner Vorgesetzten. Um so schmerzlicher für alle sein Verlust.“<sup>1</sup> Seine Hörer widmeten dem Toten den Grabstein und noch leben Einzelne, die sich dankbar seiner erinnern.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Wiener Zeitung vom 14. Januar 1852, Nr. 12.

<sup>2</sup> Zu einer grundsätzlichen Bemerkung nötigt das Werk von Julius Jung, Julius Ficker (Innsbruck 1907). Ficker studierte als 21jähriger Jüngling im Winterhalbjahre 1847/48 in Münster. Aus Gründen, die ich später darlegen werde, war er von Grauer's Vorlesungen über mittelalterliche Geschichte nicht recht befriedigt. Er macht aber in seinem Tagebuch zum 20. Februar 1848 auch die Notiz: „Zudem scheint er mir nicht viel Charakter zu haben.“ Diese Notiz hätte Jung entweder überhaupt nicht wiedergeben dürfen, oder er hätte untersuchen und darlegen müssen, ob die abfällige Bemerkung begründet ist. Man weiß doch, wie temperamentvolle junge Leute oft in augenblicklicher Erregung ein vorschnelles Urteil über die ethische Artung ihrer Lehrer fällen, deren Inneres ihnen fremd ist und deren Handlungen sie in ihrer Motivierung zumeist gar nicht erfassen können. Wie rasch ändern sich derartige Aussprüche oft in ihr Gegenteil! Vielleicht war jenes Urteil Fickers auch durch Junkmann, damals Privatdozent der Geschichte in Münster, beeinflußt, eine begabte, aber phantastische und sprunghafte Natur, die mit Grauert infolge der gänzlich verschiedenen wissenschaftlichen Richtung und Forschungsmethode kaum harmonieren konnte. Zur Erkenntnis von Grauer's Charakter genügt der Hinweis auf die Liebe eines



So hat der Jünger Niebuhrs im äußeren Lebensgange sich seines Meisters wert erwiesen. Das Bild der wissenschaftlichen Persönlichkeit Grauert's, das aus seinen zahlreichen Arbeiten entsteht, weist gewiß manchen eigentümlichen Zug auf, leitend und beherrschend schwebte doch immer Niebuhrs Geist um ihn, die tiefen Eindrücke der Jugendzeit hinterließen ihre unverwischbaren Spuren, noch in seinen letzten Lebensjahren sprach Grauert mit der Gesinnung wahrer Pietät aus, daß er dem Umgange mit Niebuhr das Beste seines Wissens verdanke.<sup>1</sup> Seine literarischen Anfänge stehen, auch wenn wir von jener Erstlingsarbeit über Äsop und seine Fabeln absehen, hinsichtlich der Problemstellung ganz unter dem Zeichen

Mannes wie Niebuhr, auf die Hochschätzung seiner Kollegen in Münster und Wien und auf die treue Gesinnung seiner Hörer an beiden Hochschulen. Grauert ist überhaupt ohne Erfassung seiner wissenschaftlichen Eigenart gar nicht zu verstehen; von Jung als Althistoriker hätte man dieses Verständnis erwarten sollen. Wie einseitig er vorgegangen ist, zeigt unter anderem auch die Tatsache, daß er sich darauf beschränkt, über die tiefgreifende Wirksamkeit Grauert's in Wien Frankfurters Buch über Leo Thun zu zitieren, und selbst zur Charakteristik nichts anderes bringt als das höchst oberflächliche Urteil eines ehemaligen Zuhörers Grauert's (S. 140, A. 2): „Er war ein guter Katholik und nannte Raumer einen historischen Lumpensammler.“ Wieder wäre die Erklärung des Gegensatzes zu Raumer nahe gelegen; sie soll weiter unten versucht werden. Wie anders klingt der Nachruf im Münsterschen Universitätsprogramm und namentlich der in der Zeitschrift f. d. österr. Gymnasien! Herr Hofrat Dr. Max Ritter v. Karajan, em. ord. Professor der klassischen Philologie an der Universität Graz, der Sohn des bekannten Germanisten und Freundes Grauert's, Theodor v. Karajan, war Grauert's Hörer in Wien. Er schildert mir „seinen Vortrag als ausgezeichnet und höchst klar, mit sicherer Kritik, ohne alle Phrasen, aber sehr lebendig. Grauert war ungemein beliebt und allgemein hochgeachtet. Im Seminar hielt er strenge Zucht, zeigte aber stets auch jedem Studenten die vollste persönliche Anteilnahme“. Ähnlich äußert sich brieflich ein Verwandter Herrn v. Karajans. Kein geringerer als Robert Hamerling, der anfangs als Bewerber um die Mitgliedschaft des Wiener philol.-histor. Seminars keine sehr guten Erfahrungen machte, hebt doch in den „Stationen meiner Lebenspilgerschaft“ (Hamburg 1889, S. 185 und 187) das Würdevolle an Grauert's Wesen hervor und erwähnt, nachdem er an Grysar den etwas pedantischen Anstrich und die gänzliche Beschränkung auf sein Fach ausgestellt, daß „Grauert, hochgeehrt von seinen Schülern, eine gewisse geistige Vornehmheit entwickelte“.

<sup>1</sup> Zeitschrift f. d. österr. Gymn., a. a. O. S. 4; vgl. auch Esser, S. 12.



Niebuhrs. Ein Beweis der Schätzung, die ihm sein Lehrer entgegenbrachte, ist die Tatsache, daß eine Abhandlung Grauerts das Rheinische Museum eröffnete und daß diese Zeitschrift wiederholt Aufsätze aus seiner Feder brachte, solange Niebuhr sie leitete und solange ihre Freundschaft ungetrübt blieb; als Welcker nach Niebuhrs Tode in die Redaktion eintrat, wirkte Grauert nicht mehr mit. Sein alter Lehrer regte den ersten Beitrag an, eine verbesserte Neuausgabe der von Angelo Mai entdeckten zweiten Oratio Leptinea des Aelius Aristides,<sup>1</sup> und die kritischen Bemerkungen zu des Marcellinus Leben des Thukydides wurden, wie Niebuhrs Aufsatz über Xenophons Hellenika<sup>2</sup> zeigt, vor der Veröffentlichung mit diesem durchgesprochen.<sup>3</sup> Wie auch die Untersuchungen ‚über die mittlere Komödie der Griechen‘ und über die Werke des Dichters Aratos beweisen,<sup>4</sup> wandte sich Grauert damals mit Vorliebe der griechischen Literatur zu. Unter diesen Abhandlungen, die heute natürlich zum großen Teile durch die fortschreitende Wissenschaft überholt sind, hat die über die homerischen Chorizonten dauernden Wert bewahrt.<sup>5</sup> Anknüpfend an eine von Wolf in seinen berühmten Prolegomena zu Homer nur nebenbei berührte Frage hat sich Grauert hier zum ersten Male eingehend mit jenen alexandrinischen Grammatikern befaßt, die den Widersprüchen zwischen Ilias und Odysse nachgingen und die Odysse Homer absprechen wollten. Noch einmal widmete sich Grauert dem Liebling des byzantinischen Mittelalters, dem Nacheiferer und Nachahmer des Demosthenes Aelius Aristides; da jener Abdruck der einen Rede im Rheinischen Museum durch Druckfehler entstellt war,<sup>6</sup> gab er 1827 in Bonn die von Mai gefundene Oratio Leptinea gemeinsam mit der schon von Jakob Morelli 1785 und von Wolf 1789 edierten mit Kommentar neu heraus. Wie schon Wolf trat auch Grauert der Über-

---

<sup>1</sup> Rheinisches Museum 1 (1827), S. 1 ff.

<sup>2</sup> Ebenda S. 194 ff., wieder abgedruckt in Niebuhrs Kleinen histor. und philolog. Schriften 1 (1828).

<sup>3</sup> Rheinisches Museum, 1. Bd.

<sup>4</sup> Ebenda, 1. u. 2. Bd.

<sup>5</sup> Ebenda, 1. Bd.

<sup>6</sup> Das bemängelt auch Böckh in seinem Briefe an Niebuhr vom 29. November 1826, bei Hoffmann, a. a. O. S. 226.



schätzung des Rhetors und Grammatikers entgegen; man erkennt die ideelle Verbindung mit dem großen Kritiker, die durch Heinrich vermittelt war. Schon bei dieser Ausgabe wurde allenthalben anerkannt, daß die Textgestaltung durch Grauert bedeutend gewonnen, daß es an behutsamer Kritik und Beweisen reicher Literaturkenntnis nicht fehlte; die Grammatiker strenger Observanz aber, namentlich H. E. Foss, der später die beiden Reden dem Aelius Aristides überhaupt abgesprochen hat, fanden zu wenig Systematik und neben scharfsinnigen und glücklichen auch willkürliche und unrichtige Konjekturen.<sup>1</sup> Das gleiche wurde ja auch an Niebuhr selbst gerügt!

Weit mehr noch aus Niebuhrs geistiger Sphäre ist die gleichfalls 1827 erschienene kritische Ausgabe der *Historiarum philippicarum prologi* des Trogus Pompeius entsprungen. Niebuhr hielt ja merkwürdigerweise die ‚kluge und anmutige Disposition, welche von Trogus Pompeius entworfen und am häufigsten und leichtesten im Auszuge des Justinus zugänglich ist‘, für die zweckmäßigste Grundlage seiner Darstellungen der alten Geschichte und er meinte, ‚es wäre eine dankbare Aufgabe, die alte Geschichte nach Trogus‘ Faden, aber mit den Hilfsmitteln, die wir jetzt besitzen, zu schreiben‘.<sup>2</sup> Im Jahre 1826 hatte Niebuhr zum ersten Male die Prologi, die summarischen Inhaltsangaben der einzelnen Bücher, die übrigens wahrscheinlich gar nicht von Trogus Pompeius selbst stammen, seinen Vorträgen über alte Geschichte zugrunde gelegt, ja er hatte selbst an eine Ausgabe als Leitfaden für Studierende gedacht und Grauert gegenüber, der jene Vorlesung nicht hörte, diese Absicht gelegentlich erwähnt. In Münster anläßlich seines ersten Kollegs gewann auch Grauert, wie er meinte, unabhängig aus der Lektüre des Justinus die Überzeugung von der außergewöhnlichen Brauchbarkeit der Prologi für den Unterricht, er glaubte, Niebuhrs Plan sei nur dem Bedürfnisse des Augenblicks entsprungen gewesen, das Objekt dem großen

<sup>1</sup> Leipziger Literatur-Zeitung vom 12. Oktober 1829, Nr. 251; Götting. Gelehrte Anzeigen vom 31. Dezember 1830, S. 2075 ff.; H. E. Foss in der Halleschen Allgem. Literatur-Zeitung, September 1829, Nr. 172—175.

<sup>2</sup> Vorträge über alte Geschichte, herausg. von M. Niebuhr, 1. Bd. (Berlin 1847), S. 8 ff.



Gelehrten zu unbedeutend; daher unterließ er es in unbedachter Weise, rechtzeitig bei Niebuhr anzufragen, bevor er die Prologi mit Emendationen und Erläuterungen für akademische Unterrichtszwecke herausgab.<sup>1</sup> Ein *idquod et alicubi factum memineram* der Vorrede nur wies darauf hin, daß der Plan nicht ausschließlich sein geistiges Eigentum sei; Niebuhrs Namen nennen zu sollen, hielt er nicht für erforderlich, da es sich um damals noch ungedruckte Vorlesungen handelte. Daß er durchaus *bona fide* handelte, geht aus der sofortigen Übersendung eines Widmungsexemplares an Niebuhr und den begleitenden Worten voll Ehrerbietung und Dankbarkeit hervor, nicht minder aber aus dem tief schmerzlichen und doch würdevollen Schreiben, in dem er Niebuhrs Vorwürfe zurückwies. Denn wenn Grauert gedacht hatte, seines Meisters ‚Mißbilligung nicht fürchten zu müssen, ja seine Zustimmung erwarten zu dürfen‘, so täuschte er sich sehr. Den ‚Verdacht, als wollte ich mir das Ihrige zueignen‘, den Verdacht einer ‚Lüge um einer solchen Ärmlichkeit willen‘ konnte er nicht erwarten und doch fiel er auf ihn, wenn auch geboren aus augenblicklicher Erregung und gekränktem Autoritätsbewußtsein seines alten Lehrers.<sup>2</sup> Als er wieder ruhiger dachte, hat Niebuhr seine Übereilung eingesehen und die dargebotene Hand der Versöhnung angenommen.

Zeigte sich schon in dieser Edition Grauerths im Philologen der Historiker, wenn auch zunächst nur als Didaktiker,<sup>3</sup> so tritt wenige Jahre später die Vollentwicklung beider

<sup>1</sup> Vgl. das sehr anerkennende Urteil der Leipziger Literatur-Zeitung vom 7. Februar 1831, Nr. 333.

<sup>2</sup> Vgl. zum vorstehenden oben S. 16, A. 3. Diese Briefe Grauerths an Niebuhr, eine unzweifelhafte Rechtfertigung, würden den vollen Abdruck verdienen. Das Schreiben Niebuhrs, das Grauert ‚auf eine so peinigende Weise afficirte‘, ist verloren. Es enthielt überdies Beschuldigungen gegen Grauerths Schwester, die Niebuhr in einem adeligen Hause als Lehrerin untergebracht hatte und die als junges lebenslustiges Mädchen Vergnügungen mehr nachhing als es Niebuhrs strenger Art paßte. Auch sie nimmt Grauert ehrerbietig, aber höchst entschieden in Schutz.

<sup>3</sup> So auch in dem Büchlein *De historicis Graecis testimonia veterum scriptorum praecipua*, Monasterii 1829 und in seinem synchronistischen Versuche *De historiae Graecae et Romanae coniunctione*. Akademieprogramm Münster 1844.



Wissenschaften, die beachtenswerte Vielseitigkeit einer Verbindung der Wortphilologie, der alten Literaturgeschichte und der alten Geschichte zum ersten Male in Grauert's vielbenutzten ‚Historischen und philologischen Analekten‘ zutage.<sup>1</sup>

Deutlich ist zunächst der Übergang von der griechischen zur römischen Poesie und Komödie.<sup>2</sup> Neben den Diktaten des 1748 verstorbenen Utrechter Philologen Arnold Drakenborch zur Andria stehen Grauert's Emendationen zu lateinischen Grammatikern und den Fragmenten der ältesten lateinischen Poesie, namentlich zu Festus Pompeius und Nonius Marcellinus. Nach dem Urteile von Reinhard Klotz<sup>3</sup> und dem maßgebenden Ausspruche eines hervorragenden Kenners wie Friedrich Dübner<sup>4</sup> bieten sie reichlich neue Aufschlüsse und offensichtliche Verbesserungen, mochte auch manches als gewagt und als Ergebnis zu kühner Kombination erkannt werden. Das Belangreichste aber des philologisch-literarischen Teiles ist die Abhandlung über das Kontaminieren der lateinischen Komiker. Zum ersten Male wurde hier ‚mit überlegter und sicherer Methode Schritt für Schritt zur Evidenz in abgeschlossener Untersuchung‘ an Terenz nachgewiesen, wie die römischen Komiker mehrere Komödien in eine einzige verschmolzen. Diese ‚gehaltvollen Forschungen‘ haben mit den ‚unzulänglichsten und verkehrtesten Ansichten, wie sie in den literarisch-historischen Werken aller Art und in den Ausgaben bis dahin herrschten‘, aufgeräumt.

Mit diesen Studien hatte sich der Philologe Grauert aus dem unmittelbaren Banne Niebuhrs losgerungen, seine erste größere rein historische Forschung zeigte ihn noch unter der überwältigenden Einwirkung des Meisters der alten Geschichte. Er behandelte in den Analekten die Geschichte Athens vom Tode Alexanders des Großen bis zur Erneuerung des achäi-

<sup>1</sup> Münster 1833.

<sup>2</sup> Eine Studie Grauert's über den Trinummus des Plautus und andere Komödien war schon in der Allgemeinen Schulzeitung 1829, Nr. 4—6, erschienen.

<sup>3</sup> In den Neuen Jahrbüchern für Philologie und Pädagogik, herausg. von Seebode, Jahn und Klotz, 9. Bd. (1833), S. 99 ff.

<sup>4</sup> Ebenda, 10. Bd. (1834), S. 17 ff. Von Dübner auch die folgenden Bemerkungen. Vgl. über ihn Bursian, S. 868 ff., Sandys, a. a. O. 3, 272.



schen Bundes; ein literarisch wenig beachtetes Feld, das aber Niebuhr in seinen Vorlesungen eingehend berücksichtigt und dem er seine tiefgreifende Abhandlung über den Armenischen Eusebius gewidmet hatte. Herrlich, ein Schriftchen, das reicher an Resultaten für die hellenistische Geschichte ist als sämtliche Arbeiten vor ihm, nennt sie Droysen;<sup>1</sup> und Niebuhrs bewunderungswürdigen Scharfsinn und seine Gelehrsamkeit preist auch Grauert in diesem Zusammenhange<sup>2</sup>, sowie ihm dessen Eusebius schon in den ersten Vorlesungen zu Münster ein „großer Leitstern in der Finsternis“ gewesen war.<sup>3</sup> Aber auch die ganze Auffassung dieser Zeit hatte Niebuhr nach seiner starken subjektiven Überzeugung gebildet. „Er scheint sich“ — ich gebe besser Droysens Worte als eigene — „mit dem ganzen Eifer, der der Parteilichkeit großer Männer stets doppelte Energie leiht, in die Zeit des sinkenden Griechentums und der makedonischen Macht, die seiner Freisinnigkeit und Hochherzigkeit widerwärtig war, hineingearbeitet zu haben, um sie dem manneskräftigen Römertume gegenüber desto sicherer als Verbildung, Verknechtung und Entartung darstellen zu können.“

Ich glaube aber, damit ist nur die eine Seite der Niebuhrschen Auffassung gekennzeichnet: die Schätzung der althellenischen Freiheit, die Verurteilung der makedonischen Gewaltpolitik, die jene hinwegfegte, und der Zerklüftung des griechischen Volkes, die dieser Politik zum Ziele verhalf. Darüber hinaus aber glaubte Niebuhr einen Akt der Gerechtigkeit erfüllen zu müssen. Wenige haben wohl so mit innerster Herzensteilnahme, mit so glühendem Gefühle Geschichte geschrieben wie er. Er nahm sich der Athener an und schützte sie gegen die Geringschätzung, die dem stürzenden Volke von der Geschichtschreibung erwiesen wurde. Man muß die Zeilen lesen, die Niebuhr voll düsterer Ausblicke in die Geschehnisse seines eigenen Volkes schrieb, seine letzten Worte, die erst, nachdem der Tod schon sein Auge geschlossen, zum Drucke

---

<sup>1</sup> J. G. Droysen, *Geschichte des Hellenismus*, 1. Teil (Hamburg 1836): *Geschichte der Nachfolger Alexanders*. Vorrede, in der zweiten Auflage weggelassen.

<sup>2</sup> *Analekten*, S. 356 Anm.; vgl. auch 353 Anm. und öfters.

<sup>3</sup> Grauert an Niebuhr 6. Dezember 1827 (Literaturarchiv Berlin).



kamen: Er beweint das Schicksal Athens, das durch Philipp in Schande und Trauer gestürzt wurde. . . . Allenthalben lachte der Neid, daß Athen Schmach und Unglück leide. . . . Endlich erwachten viele mit Entsetzen aus dem Traume: die Geschichte beklagt auch sie, die neben den Atheniensern bey Chäronea fielen; aber ihre Schuld ist nicht gehoben; durch sie ist Griechenland untergegangen, das Deutschland des Alterthums.<sup>1</sup> Ganz so, nur mit noch stärkerer Betonung, will auch Grauert ,die Geringschätzung und Verachtung bekämpfen, die bei den Neueren die unglücklichen, vom Schicksale verlassenen Hellenen mit Füßen tritt', er wendet sich gegen jene Historiker, die ,ohne allen Sinn für hellenische Größe, selbst mit Widerwillen dagegen, namentlich gegen Athen geschrieben haben und welche die Schwächen des edlen Volkes auf das Grellste ins Schwarze gemalt, die Züge von Bravheit aber verschwiegen oder verdeckt haben'.<sup>2</sup> Dieser apologetische Gedanke Niebuhrs ist der ersten großen historischen Forschung Grauerts zum Verhängnis geworden.

Droysens Geschichte des Hellenismus hat sie unter seiner Wucht begraben. Sah man bisher nach dem Blühen der Stadtstaaten alexandrinische Entartung eintreten, so hat Droysen zuerst die positive Bedeutung der ,Verfallszeit' erkannt, ihren historischen Wert als ,lebendiges Glied in der Kette menschlicher Entwicklung, als Erbin und tätige Verwalterin eines großen Vermächtnisses, als die Trägerin größerer Bestimmungen' erfaßt. Wie weit entfernte sich der Forscher, der als erster das Wesen des Hellenismus als Verschmelzung des griechischen und orientalischen Geistes verstand, vergegenwärtigte und den Namen in die Wissenschaft einbürgerte, der im Alter von vierundzwanzig Jahren den ,Alexander' geschrieben hatte und damals noch stark von Hegels Ideen berührt war, in seinen ,Nachfolgern Alexanders' von den welt-historischen Konstruktionen des Philosophen; hatte doch Hegel

<sup>1</sup> Niebuhrs Vorwort zum Wiederabdruck seiner Übersetzung der ersten philippischen Rede des Demosthenes, geschrieben am 17. Dezember 1830, erschienen in Hamburg bei Fr. Perthes 1831. Vgl. seine Nachgelassenen Schriften nichtphilolog. Inhalts, herausg. von M. Niebuhr (Hamburg 1842), S. 525.

<sup>2</sup> Analekten, S. 222.



noch, wie Droysen sagt, diese Periode der griechischen Geschichte als eine große Lücke, einen toten Fleck in der Geschichte der Menschheit angesehen.<sup>1</sup> Wie weit entfernte er sich aber auch von Niebuhr und Grauert! Er, der später die Geschichte der preußischen Politik schrieb, sah in dem Werke des Königtums Makedoniens nicht die brutale Gewalt, die blühende Selbständigkeit knickte, sondern die unerbittliche Notwendigkeit des nationalen Einigungskampfes und sein Sohn bemerkt mit Recht, in seinem Alexander schon liege die Übertragung der historischen Mission Preußens auf das makedonische Herrschertum vor.<sup>2</sup> Gewiß wandte sich Droysen hiemit von der reinen geschichtlichen Erwägung ab; die Erkenntnis, wie jene Zeit nicht nur zerstörend, sondern auch aufbauend wirkte, gab seinem Werke doch epochemachende Bedeutung. Wer aber die Genesis dieses Werkes verfolgt, der sollte bei aller Würdigung des großen Fortschrittes seiner Auffassung doch auch betonen, daß Grauert drei Jahre vorher in der Feststellung der Einzeltatsachen und der Quellenkritik Droysen vielfach den Boden geebnet hatte. Das ist heute vergessen; Droysen selbst hat es anerkannt<sup>3</sup> und die bedeutendste Besprechung des Hellenismus, die des Rankeschülers Adolf Schmidt rühmt Grauert's Schrift als gehaltvoll und schön, die Schärfe und Feinheit seiner Forschung.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Vgl. G. Droysen, Johann Gustav Droysen 1, 165.

<sup>2</sup> G. Droysen, a. a. O. S. 102 f.

<sup>3</sup> In der Vorrede zur ersten Auflage des Hellenismus: „Desto erfreulicher ist es, daß Herr Grauert, der dem unvergeßlichen Manne (Niebuhr) wie wenige seiner Schüler nahegestanden, in seinen Analekten denselben Gegenstand behandelte und . . . von den Niebuhrschen Vorträgen dasjenige, was er mit seinen weiteren Forschungen in Übereinstimmung fand, bewahrte; Herrn Grauert's Arbeit, so oft ich auch in Einzelheiten und in Ansichten von ihm abweichen zu müssen geglaubt habe, bekenne ich gerne mit rechter Freude benutzt zu haben. Sie gehört zu den trefflichsten Monographien, die wir besitzen, und übertrifft auch von diesen noch manche durch die ungeschmückte und liebenswürdige Weise, mit der er sich darstellt.“

<sup>4</sup> In den Neuen Jahrbüchern für Philologie und Pädagogik 19. Bd. (1837) S. 40. Die Rezension ist wieder abgedruckt in Schmidts Abhandlungen zur alten Geschichte, herausgegeben von Fr. Rühl (1888), S. 131 ff. — Peter in der „Halleschen Allgemeinen Literatur-Zeitung“ November 1835, Nr. 191—192 erkennt in seiner Rezension des historischen Teiles der



Wie Droysen ist auch Grauert vom klassischen Altertum zur neueren Geschichte übergegangen, wie Droysen von Welcker und Ritschl,<sup>1</sup> so wurde er von seinem Freunde Brandis beschworen, doch der alten Geschichte treu zu bleiben.<sup>2</sup> Lag

Analekten wohl auch den Wert der Arbeit, die vielen feinen Bemerkungen und das kombinatorische Talent des Verfassers an, seine Kombination sei aber oft zu rasch, seine Ansichten zu entschieden, sein Wesen zu lebendig und erregbar usw.

<sup>1</sup> G. Droysen a. a. O., S. 221.

<sup>2</sup> Brandis an Grauert, Bonn, 26. Dezember 1842: „Die völlig unerwartet erfolgte Ernennung eines neuen Ordinarius der Geschichte, katholischen Bekenntnisses, rief bei mir zunächst die schmerzliche Frage hervor — und nicht Grauert? Demnächst aber den Wunsch, es möge bei Zeiten Sorge getragen werden, die Erwerbung Ihrer für die nächste andere Gelegenheit möglichst zu sichern. Gegenwärtig freilich sind wir mit Geschichte versehen wie nicht leicht irgend eine Universität der Erde; aber dennoch wird bei eintretender Vacanz wahrscheinlich das Bedürfnis gefühlt werden, einen ganz und ungeteilt dem Alterthum sich zuwendenden Historiker zu besitzen, — und auf wie vielen anderen deutschen Universitäten wird ein ähnliches Bedürfnis sich äußern! Wer wäre wohl mehr wie Sie gerüstet, zur Herstellung des so augenscheinlich bedrohten Gleichgewichts zwischen alter und neuer Geschichte in die Schranken zu treten? — Kurz, mein theuerster Freund, längst wünsche ich aufs sehnlichste, daß Sie, der scharfsinnige und geschmackvolle Philolog, mit ungetheilte Kraft der alten Geschichte sich wiederum zuwenden mögen, — sie ist gegenwärtig arm und verwaist; und Sie haben Verpflichtungen ihr beizuspringen, die Sie ohne Undankbarkeit nicht verläugnen können. Schon Ihr Äsop und Ihre Analekten haben die alte Geschichte berechtigt, sich Ihrer fortdauernden Dienste versichert zu halten. Es jammert mich wahrlich zu sehen, wie fast alle bedeutenderen Talente mehr und mehr der neuen Geschichte sich zuwenden, als sei die alte der Rumpelkammer der Antiquitäten gänzlich anheimgefallen. Behandlungen einzelner Gegenstände vom philologischen Standpunkte können nicht entschädigen. . . . Die Göttinnen beschenken Sie reich mit liebenswürdigen Töchterchen und Sie wollen einer Muse, der Muse der alten Geschichte, sich entziehen? Von einer Muse der neueren Geschichte weiß keine Mythologie etwas. Nun aber zerschneidet die Parce der Störungen meinen Faden. . . .“ — Zur Erklärung möge dienen, daß Grauert sich am 24. Dezember 1833 in Linz a. Rh. mit Eva Henriette Klein, der am 19. November 1810 geborenen Tochter des Dr. med. Johann Martin Klein und der Walburga geborenen Genger, vermählt hatte; der Ehe entsprossen sechs Töchter, davon fünf vor 1842. Der nach Bonn ernannte Ordinarius ist Josef Aschbach, nachmals Grauerths Nachfolger in Wien, gestorben daselbst 1882. Vgl. Schrauf in der Allgem. D. Biogr. 46, 59 ff.



die Ursache des weittragenden Schrittes an der Ausweitung des Lehrauftrages auf allgemeine Geschichte und wollte er dem sein Arbeitsgebiet anpassen? Oder dachte er wie Dahlmann, den er schätzte, es dürfe nicht die griechische und römische Geschichte allein als wissenschaftlich, die neuere Geschichte nicht als unwürdiger Anhang zur alten angesehen, die ‚Hinleitung auf die Gegenwart‘, ‚das Recht der Gegenwart‘ nicht gering geachtet werden?<sup>1</sup> Vielleicht spielte auch der Gedanke mit, er wolle auf einem von seinem Meister nie berührten Gebiete zeigen, daß er zur vollen Unabhängigkeit erwachsen sei. Die wissenschaftliche Arbeit mit den politischen Zielen seiner Zeit zu verquicken wie Droysen, das lockte ihn nicht. Beachtenswert für die Einschätzung der Persönlichkeit bleibt ein derartiger Übergang auf ein völlig neues Arbeitsfeld immer und charakteristisch für die Quellen seines Wesens, wie der Einzelne diesen Übergang vollzieht. So ist denn auch die Tatsache gewiß bezeichnend, daß Grauert sich 1835 der neueren Geschichte mit einer lateinisch geschriebenen Abhandlung näherte: ‚Gustavus Adolphus rex Suecorum comparatus cum Epaminonda Thebano‘.<sup>2</sup> Derartige Vergleiche, die immerhin keine geringen Anforderungen stellten und die nicht allemal so feinsinnig und gewissenhaft durchgeführt wurden wie von Grauert, waren zur Zeit wieder beliebt geworden. Man stellte etwa Karl XII. von Schweden und Pyrrhus, Lorenzo Medici und Perikles, Julius Caesar und Napoleon einander gegenüber. Vorbildlich für alle aber waren des Plutarch Parallelen der Griechen und Römer.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> A. Springer, Friedrich Christoph Dahlmann, 1. Bd. (Leipzig 1870), S. 71 f.

<sup>2</sup> Als Rede bei der Übernahme des Ordinariates vorgetragen 25. Dezember 1835; gedruckt November 1835.

<sup>3</sup> Vgl. zum Vorstehenden die Besprechung in E. G. Gersdorfs Repertorium der gesamten deutschen Literatur, 8. Bd. (Leipzig 1836), S. 472 f. Grauert schätzte diese Parallelen überhaupt hoch; 1840 hielt er noch einen vergleichenden Vortrag über Philipp von Mazedonien und Pippin den Kurzen; vgl. Museum des rheinisch-westfälischen Schulmänner-Vereins 1, 248. Ein Vortragender im histor. Verein zu Münster verglich 1834 Hannibal und Marlborough; ähnliche Themen wurden öfters erörtert. In größeren Zusammenhängen hat sich ja dieses Vergleichen alter und neuer Geschichte lange erhalten; so sprach z. B. noch 1880 Ernst Curtius über die Entwicklung des preußischen Staates nach den Analogien der griechischen Geschichte (Altertum und Gegenwart 2, 209).

Sitzungsber. d. phil.-hist. Kl. 176. Bd. 4. Abh.



Nicht völlig kehrte Grauert den bisherigen Lieblingswissenschaften den Rücken. Manche Abhandlung hat er noch der alten Literatur und nunmehr auch der Mythologie und dem Sakralwesen der Römer gewidmet und manchen unverkennbaren Spuren Niebuhrscher Lehre begegnen wir noch. Er trat gegen die Ansicht von der Geringfügigkeit der altrömischen lyrischen und dramatischen Literatur auf und untersuchte die älteste religiöse Poesie. Damit betrat er auch Welckers Gebiet. Indem er die Etymologie von Vates und Camoenae verfolgte, den Dienst der Seher und Musen feststellte, strebte er die Originalität der sakralen Sprache und Gebräuche der Römer gegenüber den Griechen zu erweisen.<sup>1</sup> Wenn Niebuhr irrigerweise annahm, Livius habe seinem Werke verlorene epische Gedichte in saturnischem Verse zugrunde gelegt, so glaubte auch Grauert wenigstens an die ‚frühe Existenz epischer Heldenlieder und einer wahrhaft dichterischen epischen Sage‘ und trat gegen Düntzer den Beweis für den saturnischen Vers als bestimmte metrische Form der römischen Epiker an; von Niebuhrs Auffassung wich er hiebei einigermaßen ab.<sup>2</sup> Noch seine letzte literarhistorische Abhandlung über die Prätexen des Naevis knüpfte an Niebuhrs Definition der Prätexen als maßgebend an und wendet sich wiederholt gegen Welcker.<sup>3</sup> Eine einzige Untersuchung, über den Prozeß des Miltiades,<sup>4</sup> noch widmete er der alten Geschichte, seine beste Kraft hatte sich der jüngeren Zeit bereits zugewandt.

Die Früchte jahrelanger Arbeit sind in den zwei Bänden des Werkes ‚Christina, Königin von Schweden und ihr Hof‘ niedergelegt.<sup>5</sup> Die bisherige Literatur über die Tochter Gustav

<sup>1</sup> In zwei Akademieprogrammen von Münster 1848 und 1849; vgl. Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik, 55. Bd., S. 225 ff.

<sup>2</sup> Über die Metrik der römischen Epiker. ‚Nachschrift‘ zu J. R. Köne, Über die Sprache der römischen Epiker, Münster 1840, nam. S. 252, 256, 271 f.

<sup>3</sup> In Schneidewins Philologus, 2. Bd. (1847). Mit der Geschichte der Philologie befaßt sich die Abhandlung: ‚Deutsche Philologen in Holland‘ im Museum des rheinisch-westfälischen Schulmänner-Vereins, 5. Bd. (1848), S. 91 ff.

<sup>4</sup> Akademieprogramm von Münster 1845.

<sup>5</sup> Bonn 1837—1842. — In der Zwischenzeit erschien in lateinischer Sprache 1838 die Abhandlung ‚Axel Oxenstiernas Verdienste um Beförderung der Wissenschaften in Schweden‘.



Adolfs war vollständig ungenügend und veraltet, teils oberflächlich und durch tendenziöse Voreingenommenheit entstellt. Es fehlte an einem Charakterbilde der Königin, an einer Darlegung ihres Regierungswerkes, der Motive, die sie zur Niederlegung der Krone bewogen, ihr Übertritt zum katholischen Glauben bildete ein Zankobjekt der Historiker verschiedener Weltanschauung, das Bluturteil an Monaldesco harrte der Erklärung, über ihre Moral oder Unmoral, kurz über alle Seiten ihres Lebens herrschte die größte Unklarheit. Noch Friedrich von Raumer, der hochangesehene Geschichtschreiber der Hohenstaufen, hatte in seiner Geschichte Europas seit dem Ende des fünfzehnten Jahrhunderts in wirklich leichtfertiger Art über die Königin abgeurteilt, er hatte wie zur Zeit des Erscheinens von Grauerts erstem Bande der schwedische Historiker Geijer milde urteilte, „gerade nicht die besten Quellen benützt“.<sup>1</sup> Grauerts Werk ist ein Dokument des erstaunlichsten deutschen Gelehrtenfleißes; keine noch so unbedeutende Episode, keine Einzelheit, die nicht bis auf den Grund verfolgt wurde. Und es ist bemerkenswert genug, daß nicht die äußere Politik, Kriege und diplomatische Verhandlungen, die Beziehungen zu den fremden Mächten den Verfasser allein oder überwiegend anzogen. Man darf daran erinnern, daß der von der Romantik ausgehenden historischen und rechtsgeschichtlichen Richtung die Wirtschaftsgeschichte überhaupt nicht fremd geblieben ist.<sup>2</sup> Die inneren Staatsverhältnisse in Schweden, Verfassung, Wirtschaft, geistiges und künstlerisches Leben, die gelehrte und gesellschaftliche Wirksamkeit der Königin in Rom, ihre Beziehungen zum Papste und zu den Jesuiten, ihre Umgebung, ihre intime Lebensführung, all das tritt kräftig in den Vordergrund und es dürften nicht viele Werke dieser Zeit zu nennen sein, die eine Lösung psychologischer Fragen auf Grund so intensiver Quellenforschung ohne jede spekulative Aushilfe zu finden suchten. Dazu eine zweifellose Unbefangenheit des Blickes, der durch kein religiöses Moment getrübt wurde. Als der erste Band erschienen war, traten ja die schweren religionspoliti-

<sup>1</sup> Geschichte Schwedens, 3. Bd. (1836 in der Gesch. d. europ. Staaten), S. 428, A. 4.

<sup>2</sup> G. v. Below a. a. O., S. 571 f.



schen Wirren ein, die Kämpfe um Köln und Posen, die mächtig die Leidenschaften erregten; konnte da ein Buch, das Christinas Religionswechsel im wesentlichen doch auf ihre innere Überzeugung zurückführt, das überhaupt ihr Lebensbild von einem Wuste der Entstellungen zu reinigen und objektiv ihr Wesen zu begreifen suchte, auf vorurteilslose Annahme rechnen? Mit gutem Rechte hat der Verfasser betont, daß seine Zeitverhältnisse keinen Einfluß auf sein Urteil hatten und daß ihn nur das Streben nach historischer Wahrheit leitete.<sup>1</sup> Die parteilose, rein geschichtliche Betrachtungsweise trug ihm freilich vonseiten der ‚Historisch-politischen Blätter‘ bei allem Lobe die Bemerkung ein, sein Werk enthalte wohl das reichhaltigste Material zu einer gerechten Beurteilung Christines, es sei aber mit ‚einer fast kalten, farblosen Ruhe geschrieben‘;<sup>2</sup> weit richtiger schrieb die Hallesche Literaturzeitung, ‚Herr Grauert, der der katholischen Konfession angehört, bewährt sich in der Freiheit von ultramontanen Einflüssen als Niebuhrs echter Schüler und Freund‘.<sup>3</sup>

Grauerts ‚Christina‘ hat mit glücklicher Kritik in dem unglaublich wirren Stande der bekannten Quellen und der älteren Literatur, wie er namentlich durch das konfuse Werk von Arckenholtz vertreten war, Ordnung geschaffen, auf der

<sup>1</sup> Vorrede zum 1. Bd., S. XV und 2. Bd., S. III; vgl. auch schon die Äußerung in Gustavus Adolfus comp. cum Epaminonda, S. 4, A. 4.

<sup>2</sup> 12. Bd. (1843), S. 151 A. Daran schließt sich ein Angriff auf die ‚skandalisierende Anekdotenschreiberei des Berliner Historiographen und akademischen Lobredners H. v. Raumer‘. ‚Wann wird man in Berlin einmal einsehen, daß die Zeiten historischer Frivolität nach voltaireischem Geschmack vorüber sind?‘ Beziehungen Grauerts zu Görres oder Böhmer konnte ich nicht finden, auch nicht in der neuesten Ausgabe ausgewählter Werke und Schriften von Görres, ed. Seeberg 1911; Böhmer hatte sich anscheinend erst nach Grauerts Tode mit der Frage der Wiederbesetzung seiner Wiener Lehrkanzel zu befassen (Jung a. a. O., S. 148).

<sup>3</sup> ‚Hallesche Allgem. Literatur-Zeitung‘ Oktober 1842, Nr. 185 (3. Bd., S. 261). Auch Havemann in den Göttinger Gel. Anzeigen 15. September 1842 (3. Bd., S. 1477) erkennt in seiner frostigen Anzeige das geschilderte Streben Grauerts an, meint aber, es sei schwer, daß ein von der Wahrheit seiner Religion durchdrungener Katholik dem unbefangenen Protestanten ein völlig genügendes Bild von Christine biete und umgekehrt. Das wiederholt wörtlich die ‚Literarische Zeitung‘, herausgegeben von K. H. Brandes, 9. Jahrg. (Berlin 1842), Nr. 41, S. 944.



festen Basis eines breiten, gesicherten und gewerteten Tatsachenmaterials gewissenhaft und gründlich in den wesentlichsten Zügen ein klares Bild der Königin und ihres vielumstrittenen Lebens zu zeichnen sich bemüht. Die vielen Pamphlete, die ganze große Skandalliteratur hat eigentlich erst Grauert aus dem Wege geräumt und mit begründeten Zweifeln und Verneinungen ist er allenthalben den angeblichen Memoiren Chanuts entgegengetreten; er hat schon auf die Verfälschung durch Picques hingedeutet, die viel später erst eingehend nachgewiesen wurde.<sup>1</sup>

Und doch waltete auch über diesem Werke ein eigener Unstern. Das Genie, die schöpferische Intuition und die Kunst eines Großen drängten den Gelehrten zurück, der nur Scharfsinn, unermüdlichen Eifer und schlichte Darstellungskraft sein eigen nennen konnte. Leopold von Rankes ‚Digression über die Königin Christine von Schweden‘ im dritten Bande seiner ‚Römischen Päpste‘ hat etwa gleichzeitig mit der ersten Hälfte von Grauerths Werk in unvergänglichen Linien Christines Persönlichkeit in ihrer Gänze wieder erstehen lassen, eine Charakteristik voll Leben, voll Blut und Farbe geschaffen, an die kein noch so gelehrtes Werk heranreichen konnte. Die Schatten der Meisterleistung fielen auf das Buch des bescheidenen Professors von Münster, der neidlos die Leistung des Andern anerkannte.<sup>2</sup>

An diesem Kontraste erkennt man die Schwächen von Grauerths ‚Christina‘. Das Werk erscheint weitläufiger und umständlicher als nötig, wenn man Rankes knappe Skizze

<sup>1</sup> Durch M. Weibulls Abhandlung Om ‚Mémoires de Chanut‘ in der Historisk Tidskrift 1887 und 1888; vgl. Christine de Suède et le cardinal Azzolino. Lettres inédites (1666—1668) . . . par le baron de Bildt. Paris 1899. S. 19 f., A. 1. — Weibull, Jahrg. 1887, S. 53 f. erkennt es als Verdienst Grauerths an, daß er ‚in wirklich wissenschaftlicher kritischer Weise das von Arckenholtz angehäuften Material behandelt, dessen Wanderung durch die ältere Literatur mitgemacht und diese verbessert hat‘. ‚Sein Resultat ist eine Warnung davor, dem Memoirenwerke (Chanuts), wie es bis jetzt geschehen ist, eine unbedingte Autorität zuzuerkennen und jede von seinen Angaben als historisch zuverlässig anzusehen . . .‘ Mit Recht ist aber auch hervorgehoben, daß ihn die Benutzung ausschließlich gedruckten Materials nicht tief genug dringen ließ.

<sup>2</sup> Namentlich Vorrede zum 2. Bd., S. V, S. 19 A. und öfters.



daneben hält. Eine unendliche Menge von Details, alle gut erfaßt und mit größter Sorgfalt mosaikartig zum Bilde zusammengestellt; aber der Stoff ist, wie eine sonst wohlwollende Kritik sich ausdrückte, partikularisiert,<sup>1</sup> die Quellen sind in zu großer Ausdehnung in den Text verwoben, wo beispielsweise von Briefen wenige markante Stellen zur Charakteristik besser gedient hätten, es fehlte trotz der Menge des Gebotenen das Wiedererwachen der toten Gestalten. Und im Eifer des Verteidigers gegen die Verunglimpfung von vielen Generationen, im Schutze seiner Heldin hatte Grauert, so sehr er sich mühte, die rechte Mitte zu finden, des Guten doch zu viel getan; er war dem Irrwege nicht ganz entgangen, den Biographen so leicht betreten. Und noch ein Drittes: Grauert beschränkte sich auf die gedruckten Quellen, denen er die ganze Schärfe der Kritik zuwandte, und auf die Bewertung der Literatur; in Archiven suchte er keine neuen Aufschlüsse, wie Ranke es für seine ‚Christine‘ mit solchem Erfolge getan. Dieser Verzicht auf neue, niemals benützte Quellen hat auch das Seine dazu beigetragen, daß die jüngere Forschung über ihn und sein Werk hinweggeschritten ist. Namentlich die neuen großen Brieffunde und Veröffentlichungen Bildts<sup>2</sup> haben die Quellengrundlage von Grauerts ‚Christina‘ zum Teile entwertet, sowie sie selbst Rankes Bild der Königin in manchen Zügen geändert haben.<sup>3</sup> Und doch, wenn Grauert sein Ge-

<sup>1</sup> In E. G. Gersdorffs Repertorium der gesamten deutschen Literatur, 12. Bd. (Leipzig 1837), S. 59 ff. — Außerdem sind mir zugänglich die Kritiken in der Literarischen Zeitung, herausgegeben von K. Büchner 4. Jahrg. (Berlin 1837), Nr. 34, S. 625 ff. und in den Göttinger gel. Anzeigen a. a. O., sowie der ‚Halleschen Allgemeinen Literaturzeitung‘ a. a. O., Nr. 184 und 185, endlich Wessenbergs Referat in den Heidelberger Jahrbüchern der Literatur, 36. Jahrg. (1843), S. 494 ff. — Freiherr J. H. v. Wessenberg ist der bekannte Führer des Deutschkatholizismus und josephinische Priester, Verfasser des Werkes ‚Die großen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrh.‘.

<sup>2</sup> Christine de Suède et le cardinal Azzolino. Lettres inédites (1666–1668). Avec une introduction et des notes par le baron de Bildt (Paris 1899) und Christine de Suède et le conclave de Clément X (1669–1670) par le baron de Bildt (Paris 1906). Vgl. zu ersterem Werke auch E. Daniels in den Preuß. Jahrbüchern, 96. und 97. Bd.

<sup>3</sup> Auch durch die Auffindung des Originals der Selbstbiographie der Königin und durch Beobachtung pathologischer Züge.



samturteil über Christine in die Worte zusammenfaßt: ‚Ihr Charakter war ein seltsames Gemisch von männlichen und weiblichen Eigenschaften‘, und ‚die Königin Christina ist ein großartiger Torso‘,<sup>1</sup> so dürfte er ein bleibenderes Urteil gefällt haben als der jüngste Richter ihrer problematischen Natur, der seine Biographie der Königin mit den Worten schließt: After all, the explanation lies in Pope Innocent's words, ‚È donna‘.<sup>2</sup>

Unter jenem Verzicht auf eingehende archivalische Forschung leidet trotz aller Vorzüge einigermaßen auch Grauert's letzte größere Studie:<sup>3</sup> ‚Über die Thronentsagung des Königs Johann Kasimir von Polen und die Wahl seines Nachfolgers‘.<sup>4</sup> Sie verwertete ein bisher unbekanntes Tagebuch, das Esaias Pufendorf als schwedischer Resident in Paris vom 1. September 1668 bis 16. Dezember 1669 führte,<sup>5</sup> und nahm in eingehendster Weise zu den publizierten Quellen und zur bisherigen Geschichtschreibung kritische Stellung. Wie Grauert schon in seiner ‚Christina‘ der Historiker Samuel Pufendorf und seine *Commentarii de rebus Suecicis* beschäftigt hatten, so suchte er jetzt zu erweisen, daß dieser Pufendorf für seine *Commentarii de rebus gestis Friderici Wilhelmi Magni* seines Bruders Tagebuch benützt habe, und meinte, eine der wesentlichsten Quellen des bedeutenden Werkes hiemit festgestellt zu haben. Auf Grund seiner eindringenden Kenntnis der Berliner Archive konnte Droysen später diese Annahme der ‚sehr anziehenden Abhandlung‘ widerlegen.<sup>6</sup> Die Ausgabe und Erläuterung des Tagebuches, die Grauert beabsichtigte, hat sein vorzeitiger Tod verhindert.

Die Kenntnis des persönlichen und wissenschaftlichen Entwicklungsganges Grauert's ermöglicht uns nun, ein Ge-

<sup>1</sup> Christina 1, 590; 2, 429.

<sup>2</sup> J. A. Taylor, Christina of Sweden. London 1909.

<sup>3</sup> In der Zwischenzeit erschien noch: ‚Zur Geschichte der Souveränität: Hubert Languet‘ im Museum des rheinisch-westfälischen Schulmänner-Vereins 5 (1849), 194 ff.

<sup>4</sup> Sitzungsberichte der Wiener Akad., phil.-hist. Kl., 6. Bd. (1851), S. 343 ff.

<sup>5</sup> Theodor v. Karajan hatte es Grauert zur Verfügung gestellt.

<sup>6</sup> J. G. Droysen, Abhandlungen zur neueren Geschichte. Leipzig 1876. (8.: Zur Kritik Pufendorfs, S. 326 ff.). Vgl. auch F. v. Wegele, Geschichte der deutschen Historiographie, S. 520 und 522.



samturteil über ihn als Forscher und als akademischen Lehrer zu fällen.

Als Forscher auf dem Gebiete der Philologie und alten Geschichte war Grauert nicht nur an der rheinischen Universität Schüler und Jünger Niebuhrs, er blieb es auch sein Leben lang. Wie oft wurde mit Recht betont, daß Niebuhr durch seine philologisch-kritische Richtung die moderne Geschichtswissenschaft ‚begründet‘ hat. Man weiß ja heute sehr gut, daß neben seinem ursprünglichen Genie die Einwirkung des englischen Staatslebens und der eigenen Verwaltungstätigkeit in der Reformzeit Steins, der homerischen Kritik F. A. Wolfs und der kritisch-zersetzenden Wirksamkeit Beauforts,<sup>1</sup> der agrar- und sozialhistorischen Richtung Justus Möers endlich hoch einzuschätzen ist. Man kennt auch sehr wohl die hemmenden Momente, die seine Abstammung, sein Bildungsweg, seine ausgeprägte Subjektivität und sein zähes Festhalten an vorgefaßten wissenschaftlichen und Lebensanschauungen der Höchstentwicklung seines Geistes und seines Lebenswerkes entgegenstellten.<sup>2</sup> Aber voll berechtigten Selbstbewußtseins konnte Niebuhr doch von sich sagen, er bringe anstatt ästhetischen oder philosophierenden Geträtsches echte Geschichte.<sup>3</sup> Tätige Skepsis und positive Kritik nennt K. J. Neumann sein unvergängliches Verdienst,<sup>4</sup> in der Heraushebung der Geschichte des Altertums aus idealisierender Isolierung, in der Erklärung der antiken Entwicklung aus den überall im staatlichen Leben wirksamen Kräften, in der Verwertung der historischen Analogie mit gleichzeitiger Erkenntnis der besonderen Eigenarten volkstümlicher Bildungen und der aus dieser Erkenntnis entspringenden Kritik der Überlieferung erblickt Kaerst vornehmlich des Meisters Größe.<sup>5</sup> Seine ‚Schule‘ ist unermesslich groß und doch auch

<sup>1</sup> Vgl. u. a. Sandys, *History of classical scholarship* 3, 78 f.

<sup>2</sup> Siehe namentlich F. Eyssenhardts scharfsinniges Buch Barthold Georg Niebuhr. Ein biographischer Versuch. Gotha 1886.

<sup>3</sup> Schreiben an Dora Hensler 8. Juli 1825, *Lebensnachrichten* 3, 150.

<sup>4</sup> *Entwicklung und Aufgaben der alten Geschichte*, S. 9.

<sup>5</sup> J. Kaerst, *Die Geschichte des Altertums im Zusammenhange der allgemeinen Entwicklung der modernen historischen Forschung*. *Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum* 9 (1902), S. 38 ff. Vgl. auch E. Fueter, *Geschichte*



klein. Gewiß, die Schar derer ist kaum zu zählen, die unter die Wirkung seiner römischen Geschichte traten; groß ist auch die Zahl derer, die seiner mündlichen Lehre lauschten und sie begierig in sich aufnahmen. Niebuhrs Forschungen zur alten Geschichte bildeten für Reihen von Historikern, das *corpus scriptorum historiae Byzantinae* für viele Philologen im engeren Sinne eine Quelle unendlicher Anregung. Zählt man aber die zusammen, die Niebuhr selbst seine Jünger nannte, die am unmittelbarsten von seinem Geiste befruchtet und dauernd von ihm geleitet wurden, so findet man überraschenderweise kaum mehr als zwei: Classen und Grauert, vielleicht noch Böhnecke. Und von diesen hat Grauert bei weitem die breiteste und tiefste gelehrte Tätigkeit entfaltet, so daß er als der markanteste Vertreter der Niebuhrschule im engsten und persönlichen Sinne des Begriffes gelten muß. An den Schülern zeigen sich so oft die Vorzüge und Schattenseiten der wissenschaftlichen Grundanschauungen und der Methode des Meisters, befreit von dem Medium seiner bedeutenderen Persönlichkeit, projiziert auf den einfacheren Geist, darum aber auch deutlicher und greifbarer. So auch an Grauert. Die strenge quellenkritische Methode, der Mut des Zweifels, der liebevolle historische Sinn und das Einleben in die Vergangenheit ist auch ihm eigen gewesen. Die so seltene Universalität des Geistes, die den Meister trotz der unverkennbaren Schwächen seiner ‚geistigen Zusammensetzung‘, wie Eyssenhardt sagt, auszeichnete, die fruchtbringende Verbindung mit der Juris-

---

der neueren Historiographie, S. 467 ff. Wenn aber Fueter meint, Niebuhr als Schriftsteller alles künstlerische Talent, die Fähigkeit zu komponieren und gefällig zu schreiben absprechen zu dürfen, wenn er seinen Stil ausgeklügelt und unbehilflich nennt usw., so wird man sich besser H. v. Treitschke anschließen (Preuß. Jahrbücher 38, 172 f.): ‚Die römische Geschichte zählt zu den Werken, welche niemals überwunden werden, auch wenn sie in jedem einzelnen Satze widerlegt sind; sie bleibt unvergänglich durch die geniale Selbständigkeit ihrer Forschung, die überall bis zu den letzten Quellen der Überlieferung vordringt, wie durch die Macht der historischen Phantasie, die das Ferne und Fremde aus dem Nahen und Vertrauten zu erklären weiß, und nicht minder durch die Ursprünglichkeit des Stiles, der in jeder Wendung die tiefe Bewegung einer großen Seele widerspiegelt.‘ Vgl. auch Treitschke, Deutsche Geschichte 2<sup>3</sup>, S. 64 f.



prudenz und Staatswissenschaft und mit dem flutenden Leben der Mitwelt hatten nur die wenigsten der Fach- und Zeitgenossen. Grauert entwickelte sich unter Niebuhrs Führung zum schätzenswerten Mitstrebenden jener großen Zeit, der die Gestirne Wolf, Niebuhr, Böckh, Müller, Bopp, Eichhorn und Savigny leuchteten. Er vereint als Philologe die grammatisch-logische und literarhistorische Richtung Hermanns mit der vorwaltenden historisch-antiquarischen Forschung der Altertumswissenschaft, wie sie in Winckelmanns Geiste Voß und F. A. Wolf weitergebildet und Böckh so sehr ausgeweitet hatte; dem epigraphischen Werke Böckhs stand Grauert nur aufnehmend, nicht mitschöpfend gegenüber. Über allen aber thronte ihm Niebuhr, von dem er die energische Verknüpfung der kritisch-exegetischen Philologie mit der alten Geschichte übernommen hat, dessen Anregungen in ihm immer fruchtbar blieben. Er wurde niemals zum unfreien, sklavischen Diener der Gedanken des Meisters; so hat er sich der formalen Seite der römischen Poesie mit ungleich größerem Verständnisse zugewandt als dieser. Aber die induktive Methode Niebuhrs blieb auch die seine und im Banne der Niebuhrschen Anschauung blieb auch seine Auffassung vom Verhältnisse der Philologie und der Geschichte.

Wir besitzen ein Dokument, das volle Aufklärung über die Richtung seines Denkens und zugleich über seine Stellung als Lehrer gibt: Grauerths 'Plan eines historischen Seminars', wie er ihn 1850 in einer Denkschrift dem Minister Leo Thun dargelegt hat.<sup>1</sup> Er verdiente Interesse auch für die Geschichte des höheren Unterrichts. Es wird — ich zitiere wörtlich — von allen unbefangenen Sachverständigen anerkannt, daß zwischen Philologie und Geschichte ihrem innersten Wesen nach eine sehr enge Verbindung besteht. Denn die Philologie als Wissenschaft vom klassischen Altertum hat zwei Seiten, eine auf die Sprache und Literatur als solche bezügliche, die andere auf das gesamte innere und äußere geschichtliche Leben der beiden klassischen Völker; da ihre Schriftsteller dieses Leben ausdrücken und enthalten, so ist ein wirkliches Verständnis derselben, d. h. ein

---

<sup>1</sup> Abgedruckt in der Zeitschrift für die österr. Gymnasien 1 (1850), S. 321 ff.



solches, welches nicht bloße Formen und Wörter und die einzelnen Gedanken erklärt, sondern auch in den Geist und das Innere der Werke eindringt, nicht möglich ohne genauere Kenntnis des gesamten Lebens der Völker. Wie könnte man den Homer erklären, ohne das ganze hellenische Leben in der homerischen und heroischen Zeit im innern Geiste und Zusammenhänge erfaßt zu haben? . . . Nicht einmal die Sprache läßt sich in Bau und Entwicklung und in den bedeutendsten Erscheinungen richtig auffassen und begreifen ohne Kenntnis von der Geschichte der Sprache, welche wieder nicht möglich ist ohne Verständnis der gesamten Geschichte des Volkes. Die Gebiete der Philologie und Geschichte berühren sich überall, sie sind vielfach gemeinschaftlich, ihre Grenzen werden oft unmerklich. . . . So erscheint durchaus zwischen ihnen die engste Verbindung und Verschlungenheit. . . . Ein ausschließlich grammatisches Studium ohne Verbindung mit dem historischen führt . . . zur Einseitigkeit und Verschrobenheit. . . . Andererseits führt ein bloßes Studium der Geschichte ohne Verbindung mit dem philologischen auf Abwege, zur Ungründlichkeit, Oberflächlichkeit und Willkürlichkeit. Beweise davon sind die Werke mancher, auch sehr namhafter neuerer Geschichtsschreiber, die sich fast nur auf neuere Völker beschränken und um das Altertum wenig kümmern, am wenigsten um die genaue Erforschung desselben: die leichtsinnige, willkürliche, despotische Weise, wie sie mit den historischen Quellen umgehen und sie gebrauchen, um ihre Hypothesen und Vorurteile zu stützen, so daß dieselben ganz häufig nicht allein dasjenige nicht beweisen, wofür sie zitiert werden, sondern das gerade Gegenteil (wie z. B. F. von Raumer, Luden und vielen anderen vielfach kann nachgewiesen werden, zu geschweigen eines Rotteck und derartiger Geschichtsschreiber). Diese Ungründlichkeit, Willkür, Unkenntnis ist größtenteils eine Folge des Mangels tüchtiger philologischer Bildung. . . . Die Philologie gibt die notwendige Anleitung zu gründlicher Interpretation der Quellen, der eigentlichen Grundlage alles geschichtlichen Studiums, und die Lektüre der antiken Historiker wirkt auf den historischen Sinn höchst veredelnd und kräftigend.

In dem ganzen Plane spricht sich eine ideale Auffassung vom Amte des Lehrers der Geschichte aus. Der Grundan-



schauung entsprechen die praktischen Forderungen an Vorlesung und Seminar. In den Kollegien muß dem inneren Staatsleben, den Rechts- und Wirtschaftszuständen, der religiös-sittlichen und geistig-künstlerischen Kultur ein breiter Raum gewährt werden. Die Seminare aber, die nach Grauerts gewiß richtiger Auffassung nicht Forscher und Gelehrte, sondern tüchtige Lehrer für Mittelschulen heranbilden sollen,<sup>1</sup> erhalten nur eine eigenartig beschränkte Wirksamkeit zugewiesen. Für die Gymnasien „steht das klassische Altertum für den gesamten historischen Unterricht im Vordergrund“, es ist für die Mittelschule „der überwiegend wichtigere Teil der Geschichte“.<sup>2</sup> Dementsprechend muß der Lehrer der Geschichte am Gymnasium wohl eine große Reihe von Quellen der alten Geschichte genau kennen und an ihrer Hand das Altertum studiert haben, für die mittlere und neuere Zeit genügt die „äußerliche Kenntnis“ der Quellen, „eigene Lektüre und genauere Bekanntschaft“ ist gar nicht oder nur in geringem Maße zu fordern, am wenigsten für die neuere Geschichte. Auch in den Vorlesungen wird dementsprechend die „Geschichte der neueren Völker“ zwar gründlich und in den Hauptmomenten, aber doch eben nur in den bedeutendsten Hauptpunkten und durch Übersichten zu behandeln sein. In einem dreijährigen Kursus werden der politischen Geschichte und Staatsverfassung, der Literatur und Kunst, dem sittlichen und häuslichen Leben der Griechen und Römer je zwei, dem ganzen Mittelalter und der ganzen Neuzeit nur je ein Halbjahr eingeräumt.<sup>3</sup> Selbständige Seminarabhandlungen der Seminarmitglieder mit gegenseitiger Rezension, Disputationen über historische Gegenstände, Repetitionen und Kolloquia sind die drei Mittel, die zur wissenschaftlichen Ausbildung im Se-

<sup>1</sup> Siehe auch Grauerts Unterweisung an Albert Jäger in dessen Erinnerungen a. a. O., S. 9. Wie nachteilig ein Abirren von diesen Grundsätzen wirkt, zeigt Paulsen a. a. O., S. 447 an Ritschl.

<sup>2</sup> So wurde es ja auch in Preußen bei Altenstein-Schulzes Reformen gehalten, so dachte Graf Thun auch späterhin noch.

<sup>3</sup> Siehe auch Grauerts in Wien abgehaltene Vorlesungen oben S. 22, A. 3, ferner die in den Beilagen zum „Plan eines historischen Seminars“ a. a. O. angeführten Beispiele für Seminararbeiten und Themata für Disputationen.



minar dienen. Im Gegensatze zu der verhältnismäßigen Beschränkung des Quellenstudiums steht das Verlangen nach ausgedehntester Kenntnis der hervorragendsten neueren geschichtlichen Werke, die kein Lehrer des Gymnasiums entbehren darf; es sind alle die Größen der philologischen und geschichtlichen Wissenschaft seiner Zeit, darunter auch Ranke, Leo, Heeren und Raumer.<sup>1</sup> Keine grundsätzliche Geringschätzung, wohl aber eine unzweifelhafte Minderwertung der mittleren und neueren Geschichte tritt in den Vorschlägen zu Tage; sie wird immer bezogen auf die Geschichte des Altertums als das Wichtigste; denn die alte Geschichte erhält volles Licht erst durch die Kenntnis der jüngeren Zeiten, ohne diese ‚bleibt sie etwas Fremdartiges und dem gegenwärtigen Leben Fernestehendes‘. Man sieht: Grauert erfaßt wohl die Einheit alles geschichtlichen Lebens, sein strenger Klassizismus aber führt ihn zu einer weitgehenden Einseitigkeit in den Forderungen, die er für die historische Ausbildung erhebt.

Alle die Gründer an dem stolzen Baue der Altertumswissenschaft dachten hinsichtlich des Verhältnisses von Philologie und Geschichte ähnlich, sie alle haben der Philologie den umfassendsten Wirkungskreis zugeschrieben.<sup>2</sup> Man denke nur an Wolf oder an Böckh, der der Philologie als Aufgabe die geschichtlich wissenschaftliche Erkenntnis der gesamten Tätigkeit, des ganzen Lebens und Wirkens des Volkes zuspricht, an Otfried Müller, der ihr Ziel in der Geschichte des Menschengeschlechtes und in der ganzen vollen Auffassung des antiken Geisteslebens sieht.<sup>3</sup> Und Niebuhr selbst hat sich

<sup>1</sup> Für die Griechen Mitford, Gillies, Thirlwall, K. O. Müller, Böckh, Manso, Wachsmuth, Welcker, K. F. Hermann u. a.; für die Römer Niebuhr, Götting, Montesquieu, Gibbon, Walter, W. A. Becker u. a.; für mittlere und neuere Zeiten im allgemeinen: Rühs, Leo, Rehm, Heeren, Raumer, Ranke. Für einzelne Gebiete z. B. K. A. Menzels und Pfisters deutsche Geschichte, Raumers Hohenstaufen, Stenzel, Mailath, die Heeren-Ukert-sche Sammlung.

<sup>2</sup> Vgl. auch E. Bernheim, Lehrbuch der histor. Methode und der Geschichtsphilosophie, 5.—6. Aufl., S. 87 ff.

<sup>3</sup> Zitate nach dem Aufsätze: Die klassische Philologie in ihrer Stellung zur Gegenwart. Deutsche Vierteljahrsschrift 3 (Stuttgart 1843), S. 60 ff. — K. F. Hermann in einem Briefe an Droysen schreibt 1843 (vgl. G.



ja so oft in ähnlichem Sinne geäußert: die glänzendsten Emen-  
dationen und die Erklärung der schwierigsten Stellen sind  
bloße Kunstfertigkeit, wenn wir nicht die Weisheit und  
Seelenkraft der großen Alten erwerben, was sie fühlen und  
denken;<sup>1</sup> die alte Geschichte soll als ‚Bestandteil der Philo-  
logie, als philologische Disziplin, als Mittel der Interpretation  
und der philologischen Kenntnisse‘ betrachtet werden;<sup>2</sup> die  
Philologie muß tätig in das Leben der Gegenwart eingreifen,  
die Kenntnis des antiken Lebens vermehrt werden, da aus  
ihm das moderne Leben hervorgegangen ist und durch tausend  
Fäden mit ihm zusammenhängt.<sup>3</sup> Es ist dem Sinne nach auch  
Niebuhrs Wort, die Altertumswissenschaft sei immer das Salz  
der Erde gewesen,<sup>4</sup> das aus Grauert's Anschauung vom Ver-  
hältnisse der Philologie und Geschichte spricht. Es ist die  
vorwaltend philologisch-kritische Richtung, die in der Ge-  
schichte des Altertums an der Vorherrschaft blieb, bis Momm-  
sens Realismus, seine juristische und antiquarisch-historische  
Forschung zu ihr hinzutrat, der alten Geschichte neues Leben  
gab und sie von der Philologie selbständig machte; seitdem  
ist die klassische Philologie Hilfswissenschaft der alten Ge-

---

Droysen a. a. O., S. 217), weit höher als der Historiker stehe der Philo-  
loge, bei dem sich mit der historischen und grammatikalischen die  
ästhetische Betrachtung vereinige; er verhalte sich zu jenem wie der  
Bildhauer zum Anatomen. Charakteristisch ist auch ein Brief Göttlings  
an Heinrich Leo vom 5. Februar 1817 (Leo, Aus meiner Jugendzeit.  
Gotha 1880. S. 108): ‚Philologie muß historisch betrieben werden; ich  
sehe in ihr nichts, als was Schelling einmal die historische Konstruk-  
tion des Alterthums nannte. Sie will uns das Altertum durch Sprache  
und Geschichtsforschung nahe vor Augen bringen, auf daß wir Grund  
und Boden haben. Nun ist aber für geschichtliche Forschung im Alter-  
thum gründliche Sprachkenntnis eine unerläßliche Bedingung und so  
mag denn die Philologie sich beiläufig als wie im Abc auch durch  
Conjecturen und Verbesserungen äußern. Dabei bleiben aber die  
meisten stehen, statt es bloß als Mittel zum Zweck zu betrachten. . . .‘  
Auf Leo wirkte dieser Brief ‚wie eine Art Evangelium‘ (S. 112).

<sup>1</sup> Zitiert in der genannten Abhandlung der Deutschen Vierteljahrsschrift,  
S. 73, A. 1.

<sup>2</sup> Vorträge über alte Geschichte 1, S. 5.

<sup>3</sup> So Jacob, B. G. Niebuhrs Brief an einen jungen Philologen, S. 22.

<sup>4</sup> Vgl. Varrentrapp, Johannes Schulze, S. 248.



schichte, die alte Geschichte Hilfswissenschaft der klassischen Philologie.

Das Eigenartige an Grauert liegt also nicht auf jenem Felde, auch nicht in der Minderschätzung des allgemeinen Bildungswertes der Geschichte jüngerer Epochen; es liegt nicht einmal so sehr in den Folgerungen, die er für die Praxis des Unterrichts daraus zieht, sondern vor allem auf rein wissenschaftlichem Gebiete in der restlosen Übertragung jener Prinzipien althistorischer Forschung auf die neuere Geschichte.<sup>1</sup> Das berechtigt uns, ihm eine Sonderstellung in der Historiographie einzuräumen. Sie läßt sich zunächst am besten aus seinem herben Urteile über Luden und Raumer feststellen, von denen der eine noch ganz in der Aufklärung wurzelte, der andere trotz Voltaire'scher Ideen der Romantik nahe stand. Nicht ohne pikanten Reiz ist es da, Raumers eigene Worte über Luden zu wiederholen: „Seine ganze Methode der Auffassung und Darstellung ist von der meinigen so wesentlich verschieden. . . . Überall tritt bei ihm die abstrakte Reflexion in den Vordergrund, überall zweifelt, belehrt, tadelt, hofmeistert er. Was der oder jener hätte denken und fühlen, tun oder lassen sollen, was er hätte denken oder sein können usw., ist umständlich erörtert. Er pädagogisiert überall an den geschichtlichen Personen, ja an den größten Helden, macht Censuren wie ein Schulrektor oder Rezensionen wie ein Professor vom Katheder herabschauend. Bei Schlosser findet sich zuweilen etwas Ähnliches, aber doch Verschiedenes: in ihm tritt ein politisch-moralischer Zorn hervor, eine gewisse Energie in der Beistimmung oder im Widerspruch und ist man auch nicht immer seiner Meinung, so

<sup>1</sup> J. Kaerst, Theodor Mommsen, *Histor. Vierteljahrsschrift* 7 (1904), S. 341, weist auf die Emanzipation der Geschichte von der Philologie und klassischen Altertumswissenschaft hin. „Geschichte und Philologie stehen in enger Beziehung zueinander; sie sind aufeinander angewiesen; ihre Wege werden häufig zusammengehen. . . . Das darf uns aber nicht dazu führen, beide für identisch anzusehen. Auf das Gebiet der modernen Geschichte übertragen, würde eine Auffassung, die das, was für die historische Forschung das notwendigste Mittel ist, zum eigentlichen Zweck machen wollte, sich ohne weiteres von selbst widerlegen.“ Diesem Irrtume ist Grauert nicht ganz verfallen, er war aber nicht weit von ihm entfernt.



bleibt er doch eine eigentümliche, tüchtige Natur. . . . Warum treibe ich Geschichte? Weil ich mich an den Helden erheben, durch sie begeistern, an Gefühl und Gedanken reicher, vielseitiger, tiefsinniger werden und dann, wenn ich sie erst recht erkannt, mit höchster Theilnahme des Geistes und Herzens darstellen will.<sup>1</sup> Von der Aufklärung Ludens schied Grauert die Methode und die historische Ideenlehre,<sup>2</sup> die ihn mit Historikern und Vertretern der Altertumswissenschaft ebenso verband wie mit Jakob Grimm; den ‚wahrhaft großen Staatsmännern Stein und Niebuhr‘ stellt er Grimm zur Seite als den Terentius Varro unserer Nation, der sich die unverwelklichsten Lorbeeren errungen hat und noch täglich neue sich in den vollen Kranz flicht.<sup>3</sup> Von der Romantik der Art Raumers aber trennte ihn nicht allein dessen Abneigung gegen Niebuhr, sondern mehr noch der Mangel an Gewissenhaftigkeit und gründlicher Quellenkritik in seinen flüssigen, ansprechenden, aber nur leicht hingeworfenen Werken; der Zögling einer strengen, nüchternen Methode konnte sich mit ihnen nicht befreunden.<sup>4</sup> Aus Grauerths ‚Christina‘ wird allenthalben deutlich, daß weder das Pädagogisieren Ludens oder Schlossers, noch die Erhebung und Begeisterung Raumers sein Verhältnis zu den geschichtlichen P e r s ö n l i c h k e i t e n der neueren Zeit bestimmte, sondern nur der schlichte Sinn für Gerechtigkeit, wenn auch in der Form von ‚Lob‘ und ‚Tadel‘, wie er Niebuhrs Werken eigen war; jenes ‚schöne Gefühl für das

<sup>1</sup> Literarischer Nachlaß Friedrich von Raumers, 2. Bd. (Berlin 1869), S. 178.

<sup>2</sup> F. Herrmann, Die Geschichtsauffassung Heinrich Ludens im Lichte der gleichzeitigen geschichtsphilosophischen Strömungen (Geschichtliche Untersuchungen, herausgegeben von K. Lamprecht, 2. Bd. 1905) hat den Versuch gemacht, Luden als Historiker der Romantik zu erweisen; er meint, Luden habe mit der Geschichtsauffassung der Aufklärung vollständig gebrochen. So ziemlich das Gegenteil ist richtig, wenn Luden natürlich auch nicht gänzlich unberührt von der Romantik geblieben ist. S. 104 f. Ludens absprechendes Urteil über Niebuhrs Quellenkritik und sein ‚Parallelisieren in der Geschichte‘.

<sup>3</sup> Rede bei der Feier . . . Friedrich Wilhelms IV. 15. Oktober 1848, Akademie-Programm Münster.

<sup>4</sup> So wenig wie Droysen oder Dahlmann. — Vgl. Grauert, Christina 1, 564 A.: ‚daß dieser berühmte Historiker ein besonderes Vergnügen darin findet, scandalosa der edlen und ernsten Klio in den Mund zu legen‘.



Große und Edle in der Geschichte, für Recht und Unrecht', jene Niebuhrsche ‚Regel beim Geschichtsstudium, man müsse bei jeder Begebenheit fragen, was man selbst als rechtlicher Mensch würde getan haben', wie sie Twesten an dem Meister rühmt.<sup>1</sup>

Fast alle die Führer der deutschen Geschichtswissenschaft, Georg Waitz, Sybel und Ranke, um nur einige zu nennen, haben sich mit Stolz als Schüler Niebuhrs und seiner Methode, als angeregt von seinem Geiste und Werke erklärt.<sup>2</sup> Aber sie haben die Methode umgedeutet, neuen Quellen angepaßt und ergänzt, wo es nötig war: die Monumenta Germaniae und Waitz für die Rezension und Edition der Scriptores mit ihrer ‚entarteten' Latinität und für die Urkunden des Mittelalters, Ranke, der von der ‚Kritik neuerer Geschichtschreiber' ausging, für die Memoiren, Tagebücher, Briefe und Gesandtschaftsberichte der neueren Zeit. Gewiß, auch Grauert dehnte als Geschichtsforscher auf neuzeitlichem Gebiete den Kreis der Quellen bedeutend aus, auch er verwertete die Staatsurkunden, Briefe und Memoiren als Mittel zur Kontrolle der geschichtlichen Darstellungen und zu neuem Aufbaue; er erkannte grundsätzlich, daß die Gesandtschaftsberichte ‚mit großer Vorsicht benutzt werden und stets andere Berichte damit konfrontiert werden müssen'.<sup>3</sup> Aber er blieb noch zwanzig Jahre nach Rankes ‚Geschichten der romanischen und germanischen Völker' auf dem Standpunkte, den dieser

<sup>1</sup> Heinrici, Twesten, S. 187.

<sup>2</sup> Vgl. schon die Zitate bei Classen, Niebuhr, S. 138, namentlich aus Sybels bekannter Rede ‚Drei Bonner Historiker' (Vorträge und Aufsätze, S. 25 ff.), ferner Neumann a. a. O., S. 44 und besonders Ranke, Zur eigenen Lebensgeschichte, Sämtl. Werke, 53.—54. Bd., S. 31, 47, 89. Den besten Ausdruck fand Ranke aber doch, wenn er in einem Briefe an Heinrich Ritter vom 3. Februar 1831 (S. 245) Niebuhr als ‚unseren großen Verbündeten' bezeichnete. Die innerliche Verschiedenheit seiner Richtung von der Niebuhrs und Böckhs übertreibt A. Harnack, Gesch. d. preuß. Akad. d. Wissenschaften, 1./2. Bd., S. 887. Zu Rankes berühmtem Worte, er wolle ‚bloß sagen, wie es eigentlich gewesen', möchte ich auf Niebuhrs Grundsatz verweisen: ‚Man muß die Geschichte so erkennen, wie sie geschehen ist' (J. C. Bluntschli, Denkwürdiges aus meinem Leben, herausgegeben von R. Seyerlen, 1. Bd., Nördlingen 1884, S. 80.)

<sup>3</sup> Christina I, 436.

Sitzungsber. d. phil.-hist. Kl. 176. Bd. 4. Abb.



1824 eingenommen und mittlerweile längst zum Vorteile seiner Wissenschaft aufgegeben hatte: die verhältnismäßige Übersehbarkeit des althistorischen Quellenmaterials verleitete ihn zu dem Fehlschlusse, es lasse sich auch neuere Geschichte in großem Maße streng kritisch auf Grund der publizierten Quellen abschließend behandeln; und die überwältigende Ehrfurcht vor dem klassischen Altertum und der an ihm erprobten philologischen Methode führte ihn dazu, in allzu strenger Treue die Niebuhrsche Quellenkritik auf die neuere Geschichte zu übertragen. Ihm blieb die Grundlage für das Einleben in die Vergangenheit, für die Erfassung des ethischen Momentes in der geschichtlichen Welt, für die psychologische Erkenntnis der Persönlichkeiten in erster Linie doch immer die philologische Kritik der erzählenden Geschichtsquellen. Hierin lag die eine Grenze seines gelehrten Wirkens, an ihr schon mußte er notwendig für die neuere Geschichte bis zu einem gewissen Grade versagen, wenngleich ihm auf der anderen Seite jene weite Auffassung von den Aufgaben der Philologie und ihrem Verhältnis zur Geschichte auch als neuzeitlichem Historiker zugute kam.

Noch weniger ist es ein Zufall, daß Grauert ähnlich wie Droysen, der Schüler Böckhs, seine Arbeitskraft niemals der mittelalterlichen Geschichte zugewandt hat: an ihren Quellen konnte die an der Literatur des Altertums gebildete altphilologische Methode, die ihm doch als die schlechthin richtige galt, ohne Neuformung schon gar nicht verwertet werden und dem Bewunderer der Alten vermochten Jahrhunderte einer weitgehenden Entfremdung von antiker Kultur nur wenig Interesse zu erregen. Wir begreifen nun, daß Ficker als Student in Münster die Bemerkungen in sein Tagebuch eintrug: „Im Mittelalter scheint er nicht stark zu sein, von Urkunden mag er nicht viel wissen, überall merkt man ihm den Philologen an. . . . Ich machte mein Examen gerne hier, aber ich hätte nicht viel Lust, mich vorzugsweise mit Philologie und alter Geschichte quälen zu lassen“;<sup>1</sup> und daß Robert Hamerling, nachmals doch der Dichter des „Ahasver in Rom“ und der „Aspasia“ von der gestrengen Frage nicht eben erbaut

<sup>1</sup> Bei Jung a. a. O., S. 61.



war, ob er den Thukydides in der Ursprache gelesen habe;<sup>1</sup> bekannt er doch selbst später in einem Schreiben an Bonitz, er habe auf dem Gymnasium so gut wie keinen Unterricht im Griechischen genossen und sei als Autodidakt in das Seminar gekommen.<sup>2</sup>

Das Dogma vom Volksgeiste, wie es Herder für die Sprache, Literatur und Kunst vertreten, Niebuhr auf die alte Geschichte angewandt, Savigny auf das Recht übertragen hat,<sup>3</sup> hat auch Grauert beherrscht. Der Entwicklungsgedanke aber, die genetische Geschichtsauffassung, die aus jener romantischen Lehre entsproß und durch die idealistische Philosophie, namentlich durch das teleologische System Hegels so sehr gefördert wurde, hat auf den Jünger Niebuhrs nicht tief genug eingewirkt. Goethe schrieb einst an Niebuhr, seine römische Geschichte hätte eigentlich heißen sollen ‚Kritik der Schriftsteller, welche uns die römische Geschichte überliefer-

---

<sup>1</sup> Stationen meiner Lebenspilgerschaft a. a. O. Über die Seminararbeiten Hamerlings vgl. M. Vancsa, Eine ungedruckte Jugendarbeit Robert Hamerlings, Österr.-ungar. Revue 13 (1892), S. 65 und M. M. Rabenlechner, Eine historische Seminararbeit Hamerlings ‚Mohammeds Leben und Lehre‘, 26. Jahresbericht des Gymn. im 12. Bez. von Wien 1909.

<sup>2</sup> Brief vom 8. November 1866 bei Frankfurter a. a. O., S. 130 f.

<sup>3</sup> Vgl. E. v. Möller, Die Entstehung des Dogmas vom Ursprung des Rechts aus dem Volksgeist. Mitteilungen des Institutes für österr. Geschichtsforschung, 30. Bd. — So will auch Grauert in der erwähnten Rede zum 15. Oktober 1848 aus achtzehn Jahrhunderten deutscher Geschichte ‚die konstitutionelle Monarchie als das ursprüngliche und in der germanischen Natur tief begründete Verfassungsprinzip‘ erklären, er will erweisen, daß ‚germanischer Geist und Leben eine festbegründete starke Gewalt des Fürsten unter wesentlicher Teilnahme der Nation an der Lenkung des Staates‘ trotz aller Wandlungen und Abirrungen stets verlangt haben, und dieser germanische Geist ist ihm ebenso wie ‚der eigentlich deutsche Geist und der rege Sinn für Einheit, Macht und Größe des deutschen Reiches‘ eine Gewähr für den Bestand der Verfassung des Jahres 1848 in Preußen. Man erkennt die Denkart der historischen Schule; vgl. neuestens G. Rexius, Studien zur Staatslehre der historischen Schule. Historische Zeitschrift, 107. Bd., namentlich S. 530 ff. und die Ausführungen über Steins und Dahlmanns Programm. — Ähnliche Gedanken wie in jener Rede finden sich auch in der oben genannten Abhandlung zur Geschichte der Souveränität: Hubert Languet.



ten<sup>1</sup>; darin liegt es klar ausgesprochen, daß Niebuhr das genetische Prinzip wohl für die Erkenntnis der Überlieferung als etwas allmählich Gewordenen angewendet hat, nicht so sehr aber für die Erfassung des Geschehenen selbst. Das gleiche gilt von seinem Schüler. Nicht nur das Material und die Methode sind es also, die Ranke von ihm scheiden; diese war ja im Grunde die gleiche exakte. Auch nicht nur die persönliche Überlegenheit des Genies über den Gelehrten, die jene großartige Synthese universaler Auffassung und philologischer Akribie und die Höhe psychologischer und ästhetischer Kunst bei Ranke erklärt. Es ist auch die Verbindung der Empirie und des Ideals, die es Ranke ermöglichte, bei der weitesten ‚Anerkennung des Eigenrechtes der geschichtlichen Individualitäten doch das geistige Auge immer nach den ewigen Gestirnen gerichtet zu halten‘.<sup>2</sup> Auch dieses geistige Band, das Ranke mit Hegels rational-deduktiver Philosophie verknüpfte, und seine ‚Goethesche Objektivität‘ schieden ihn von dem schlichten Gerechtigkeitssinn und Sittlichkeitsgefühle der Niebuhrschen Romantik.

Hier lag die andere Grenze von Grauers Entwicklungsmöglichkeit. Der rastlos vordringende Strom der Wissenschaft ist längst über ihn hinweggerollt, als Nachfolger im Geiste eines der großen Meister, seinen Lichtseiten und seinen Unvollkommenheiten, ist er doch des Gedenkens wert; als Beweis, wie weit ein begabter Epigone mit Niebuhrs Art gelangen konnte und wo er versagen mußte, verdiente auch sein Leben und sein Werk diese Erinnerung.

---

Den historischen Gehalt der Briefe, deren Abdruck sich diesen Ausführungen anschließt, zu kennzeichnen, genügen nunmehr wenige Zeilen. Das erste Schreiben Niebuhrs dient lediglich zur Charakteristik der rein menschlichen Seite an

---

<sup>1</sup> 23. November 1812 (Lebensnachrichten 3, 362); vgl. G. Buchholz, Ursprung und Wesen der modernen Geschichtsauffassung. Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 1889, 2. Bd., S. 29.

<sup>2</sup> F. Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat, S. 273.



ihm. Es zeigt neuerdings, welch warmes Herz der Mann doch hatte, von dem der hannoversche Gesandte Ompteda in Rom schrieb: ‚Er lebt einsam wie ein Bär und ist grob gegen alle Welt‘, dessen leidenschaftliche Erregbarkeit mit so vielen anderen auch Grauert kennen lernen sollte. Es zeigt, wie selbstlos und großmütig er Menschen gegenüber war, die er achtete und liebte. Der Brief gehört ohne Zweifel in den Spätherbst des Jahres 1825. Niebuhr hatte sich, als er in Bonn seine Vorlesungen begann, entschließen müssen, gegen seinen anfänglichen Willen von den Studenten Honorar gleich den Professoren zu nehmen, aber er widmete es von vornherein der Unterstützung würdiger, bedürftiger Studierender.<sup>1</sup> Am 19. November 1825 schreibt er an Dora Hensler: ‚Das Honorar, welches zu nehmen ich mich auf Überredung entschloß, jedoch mit dem Vorbehalte, einen uneigennütigen Gebrauch zu machen, verteile ich 1. zu einer Preisaufgabe, 2. als Beihilfe zu einer kleinen Schrift und 3. zu den Promotionskosten unseres jungen Hausfreundes, falls diese ihm nicht, wie er ein Recht darauf hätte, als Seminaristen ersetzt werden. Geschieht dies, so gebe ich die Summe zu einem anderen gelehrten Zweck.‘<sup>2</sup> Grauerths Gesuch wurde abgelehnt: zwischen 19. November und 21. Dezember 1825, dem Tage der Disputation, ist unsere erste Beilage anzusetzen.

In dem Schreiben Niebuhrs vom 14. Dezember 1830 spiegelt sich der erschütternde Eindruck wieder, den auf den großen Gelehrten der Brand seines Hauses in Bonn ausübte, der in der Nacht vom 5. auf den 6. Februar 1830 ausbrach. Ich setze am besten die Worte Dora Henslers, dieser geistig hochstehenden, mit Niebuhr verwandten Frau, der wir die ‚Lebensnachrichten‘ verdanken, hierher: ‚Der pecuniaire Schade war erträglich; aber manches Unersetzliche, viele liebe Andenken, gingen verloren. . . . Viele Papiere, unter diesen die meisten Briefe an seine Eltern, verbrannten. Den größten Kummer aber machte ihm das Vermissen eines Teiles seines

<sup>1</sup> Niebuhr an Dora Hensler 20. Oktober 1825, Lebensnachrichten 3, 158.

<sup>2</sup> Ebenda S. 160; vgl. auch Classen a. a. O., S. 126. Zwei sehr warme Gutachten Heinrichs und Niebuhrs vom 22. Juni 1825, in denen sie Grauert dem Ministerium empfehlen, in meinem Besitze. Vgl. oben S. 10, A. 2.



ausgearbeiteten Manuscripts zur zweiten Auflage des zweiten Bandes. Der größte Teil desselben fand sich indeß nach einigen Tagen wieder; das wirklich Verlorene ersetzte er in kurzer Zeit. Zuerst wollte die Arbeit nicht gelingen; später befriedigte er sich mehr. Die Sonderung und das Ausscheiden seiner Papiere nach diesem Brande stimmte ihn traurig. Viele von denjenigen, die er nicht in seinem Zimmer gehabt hatte, waren durchnäßt und angebrannt. Es sey ihm, schreibt er, diese Arbeit wie ein Verkehr mit Leichen.<sup>1</sup> Glücklicherweise wurde auch der Entwurf des dritten Bandes der römischen Geschichte gerettet. Im Oktober 1830 konnte die neue Auflage des zweiten Bandes, bekanntlich eine vollständige Umarbeitung des ursprünglichen Werkes,<sup>2</sup> der Öffentlichkeit übergeben werden. Aber Niebuhrs Arbeitsfreudigkeit war durch das zerstörende Unglück, mochte sie auch zeitweise wieder aufleben, doch hart getroffen worden. Wenn er an Perthes am 17. Dezember 1830 schrieb, das Unglück komme ihm gegenüber den anfänglichen Befürchtungen jetzt wie ein Beinbruch verglichen mit Auszehrung oder Wassersucht vor,<sup>3</sup> so erkennt man in dem Briefe an Grauert, der Antwort auf dessen teilnehmendes Schreiben vom 10. Februar,<sup>4</sup> doch, daß die Wirkung eine viel nachhaltigere, für seine Spannkraft und wissenschaftliche Energie viel furchtbarere war, als er sich manchmal wohl selbst eingestehen wollte. Es half freilich ein viel bedeutsameres Ereignis hinzu, Niebuhr im Innersten zu erschüttern und ihn voll Verzweiflung in die Zukunft sehen zu lassen. In unserem Briefe ist dies nur durch die Worte angedeutet: „Welche Schicksale stehen uns allen bevor und unserm armen hilflosen Deutschland.“ Viel deutlicher sprechen sich andere Schreiben Niebuhrs und vor allem seine berühmte Vor-

<sup>1</sup> Lebensnachrichten 3, 24 f. Vgl. dazu Niebuhr an Savigny 19. Februar 1830 (ebenda 251 f.), an Dora Hensler 25. Februar und 21. März 1830 (ebenda 253, 254).

<sup>2</sup> Vgl. A. W. v. Schlegels Spottverse bei Neumann a. a. O., S. 42.

<sup>3</sup> Lebensnachrichten 3, 276. Vgl. auch Niebuhr an W. v. Humboldt 15. Juni 1830 (Nord und Süd, 105. Bd., S. 85): „Es bleibt davon eine Narbe.“

<sup>4</sup> Siehe oben S. 16. A. 3. Die Schreiben, die Niebuhr nach dem Brande erhielt, scheint er zum größten Teile erst im November und Dezember beantwortet zu haben; vgl. z. B. an Moltke 22. November (S. 272): „sind doch Gevatterbriefe reponiert worden, bis das Buch fertig seyn werde.“



rede zur neuen Auflage des zweiten Bandes der römischen Geschichte aus, die vom 5. Oktober 1830 datiert ist<sup>1</sup> und die weithin Aufsehen erregte. In der Julirevolution Frankreichs sah der ‚unbedingte, wahre und unabänderlich treue Royalist‘, den er sich selbst nennt, der weder den Aristokraten noch den Liberalen vorbehaltlos anhing, im Innersten doch konservativ war, eine Folge des ‚Wahnwitzes des französischen Hofes, der den Talisman zerschlug, welcher den Dämon der Revolution gebunden hielt‘; das Aufflammen der Bewegung in Belgien und Deutschland erfüllte ihn mit Entsetzen, er sah eine ‚Zerstörung voraus, wie die römische Welt sie um die Mitte des dritten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung erfuhr: Vernichtung des Wohlstandes, der Freiheit, der Bildung, der Wissenschaft‘, einen großen kommenden Krieg und den Umsturz der gesamten staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung.<sup>2</sup> Niebuhrs Lebensmut ist durch diese Ereignisse schwer getroffen worden; das zeigt sich in seinen Worten: ‚Ohne den Ausbruch dieser entsetzlichen Zeit würde ich, nach kurzer Erholung, zur Vollendung und Herausgabe des dritten Teils geeilt sein‘, es zeigt sich neuerdings in dem düsteren, traurigen Klang unseres Schreibens. Aus dem Nachlaß nur wurde jener dritte Band der römischen Geschichte, ohne daß er die letzte Feile angelegt, herausgegeben, voll Grauen vor dem Kommenden ist Niebuhr am 2. Januar 1831 gestorben, — ‚gestorben wie Burke, vor Schwermut über die Zukunft der Welt, und wie Pitt mit den Worten oder dem Seufzer „oh my country“.<sup>3</sup> — Auch die

<sup>1</sup> Vgl. u. a. Classen S. 173.

<sup>2</sup> Siehe namentlich den bedeutenden Brief an die Hensler 19. Dezember 1830 (Lebensnachrichten 3, 280); vgl. auch Münch, Erinnerungen an Niebuhr. Neue Jahrbücher für Geschichte und Politik, 1. Bd. (Leipzig 1839), S. 59 f.; Jacob, Niebuhrs Brief an einen jungen Philologen, S. 121; Ch. Th. Perthes, Fr. Perthes Leben 3, 318 f.; Bluntschlis Denkwürdiges aus meinem Leben a. a. O., S. 128 f.

<sup>3</sup> Worte Bunsens in seinem Schreiben an Brandis, Rom, 22. Januar 1831; siehe Chr. C. J. Freiherr von Bunsen. Aus seinen Briefen und nach Erinnerungen geschildert von seiner Witwe. Deutsch von F. Nippold, 1. Bd. (Leipzig 1868), S. 381. Vgl. ferner zu dem schwermütigen Vergleiche Griechenlands und Deutschlands (oben S. 30) Markus Niebuhrs Bemerkung: ‚Der Schmerz, der sich in diesen Worten aussprach, hatte sein edles Herz gebrochen‘; dazu auch H. v. Treitschke, Deutsche Ge-



anscheinend belanglose Bitte an Grauert, er möge Herrn v. Stein die Neubearbeitung des Bandes übermitteln, vermag ein Schärflein zur Biographie des großen Gelehrten beizutragen, die eine noch ungelöste Ehrenschild der deutschen Wissenschaft ist. Seit dem römischen Winter 1820—1821 standen Niebuhr und Stein sich auch persönlich sehr nahe. Die ‚Lähmung der Seele‘ erst, die Niebuhr 1830 durch die Ereignisse in Frankreich und ihre Folgen erfuhr, störte die bis dahin ungetrübte Freundschaft. Stein trat heftig gegen Niebuhrs Ansicht auf, daß die Priester und eine verirrte Aristokratie Karl X. zum Absolutismus verleitet hätten und daß der Widerstand gegen die Ordonnanzen berechtigt, die Berufung eines neuen Königs durch die Deputierten erlaubt und geboten sei; Niebuhr aber fühlte sich, wie seine Briefe vom Oktober und November 1830 beweisen, aufs tiefste verletzt, da er in seiner großen Empfindlichkeit irrig eine gereizte Äußerung Steins auf sich bezog.<sup>1</sup> Wenn Pertz schreibt, es war nicht mehr möglich, das Mißverständnis aufzuklären, durch das Niebuhrs letzte Monate verbittert wurden; wenn Classen sagt, es mußte ein durch viele Jahre aufrecht erhaltenes Freundschaftsverhältnis zwischen zwei edlen Männern in trauriger Verbitterung abschließen, so erkennen wir jetzt, daß Niebuhr wenigstens noch kurz vor seinem Tode den Versuch gemacht hat, die alten Bande mit dem großen Freunde wieder anzuknüpfen.

Dem greisen Ernst Moritz Arndt hat Grauert im Jahre 1841 seine ‚Christina‘ überreicht. Auch er hatte ja einst dem Kreise Niebuhrs nahegestanden, er war mit Brandis eng be-

schichte 4, 201. Welcker schreibt am 16. September 1833 an Fr. Jacobs (Kekulé, Welcker, S. 233): ‚Niebuhr verlor bei dem Gedanken, daß Europa Schiffbruch leiden könne, die Lust an gelehrten Arbeiten‘ und Böckh an Welcker 25. Mai 1846 (Hoffmann, Böckh, S. 196): ‚Niebuhr ist an der Revolution gestorben.‘

<sup>1</sup> Darüber Pertz, Leben des Freiherrn von Stein, 6. 2. Bd., S. 974 ff.; Classen a. a. O., S. 170 ff. und das Schreiben Niebuhrs an W. v. Humboldt vom 17. November 1830 (Nord und Süd a. a. O.). Über Steins Verhältnis zur Julirevolution siehe auch M. Lehmann, Freiherr von Stein, 3. Teil (Leipzig 1905), S. 485.

Stein hatte von ‚einigen Träumern auf dem Katheder zu Bonn‘ gesprochen und Niebuhr meint: ‚er gibt mir zu verstehen, daß der König mich (unter anderen) von der Universität wegweisen müsse‘.



freundet<sup>1</sup> und Grauert verehrte den ‚trefflichen Sänger des Vaterlands‘ hoch, ‚den im innersten Kern echtdeutschen Mann, den ehrwürdigen Arndt, dessen vaterländisches Lied das erste und liebste Lied im gesamten Volke ist, so weit die deutsche Zunge klingt‘.<sup>2</sup> Es gehörte Mut dazu, als Katholik im katholischen Münster, wo freilich die Erinnerung an Hermes noch nicht ganz verklungen war, den erbitterten Feind des Ultramontanismus<sup>3</sup> so zu rühmen; für beide Teile, für Arndt und Grauert ist das freundliche Verhältnis ehrenvoll, das sie trotz trennender Weltanschauung vereinte. Vor kurzem hatte Arndt durch Friedrich Wilhelm IV. seine Lehrkanzel in Bonn wieder erhalten nach zwanzig Jahren der Amtsentsetzung.<sup>4</sup> Und dem Historiker Arndt galt das Geschenk, der über vergleichende Völkergeschichte las; der als Schwede geboren, vor kurzem seine ‚Schwedischen Geschichten unter Gustav dem dritten, vorzüglich aber unter Gustav dem vierten Adolf‘ herausgegeben hatte, Erinnerungen an die Zeit, da er heimatlos und gehetzt in Schweden ein Asyl gefunden hatte; ihn mochte die ‚Christina‘ wohl fesseln; sein Urteil über die Königin stimmt fast wörtlich mit dem Grauerts überein.<sup>5</sup> Wir sind nicht reich an solch rein historischen, von der Gegenwart gelösten Betrachtungen Arndts, an Mitteilungen Arndts über geschichtliche Zustände und Personen, die so ganz sachlich-wissenschaftlich lauten. Darum mag dieser Brief an Grauert auf Interesse sicher rechnen und als Bereicherung zu der schönen Briefausgabe, die uns Meisner und Geerds geschenkt,<sup>6</sup> als ein Beitrag zu der Fortsetzung der großen Arndtbiographie willkommen

<sup>1</sup> Briefe Arndts an Brandis aus dem Frankfurter Parlament hat C. G. Brandis in der Deutschen Rundschau 81 (1894), S. 117 ff. veröffentlicht.

<sup>2</sup> Rede zum 15. Oktober 1848, Akad.-Progr. Münster, S. 14 f.

<sup>3</sup> Vgl. u. a. Joh. Janssen, Zeit- und Lebensbilder (Freib. i. B. 1875), S. 423.

<sup>4</sup> Vgl. zuletzt E. Müsebeck in den Forschungen z. brandenburg. u. preuß. Gesch., 22. Bd., S. 216 ff. und Histor. Zeitschrift, 105. Bd.

<sup>5</sup> So viel ich sehe, spricht Arndt von Christine nur vorübergehend, aber objektiv in seinen Schwedischen Geschichten unter Gustav dem Dritten (Leipzig 1839), S. 73 ff. und im Geist der Zeit (Ausgewählte Werke, herausgegeben von H. Meisner und R. Geerds, 11. Bd.), S. 135 f. und 221.

<sup>6</sup> Ernst Moritz Arndt. Ein Lebensbild in Briefen. Berlin 1898.



sein, die wir von Müsebeck freudig erwarten.<sup>1</sup> Besonders bemerkenswert aber ist wohl Arndts Ausspruch über Friedrich Christoph Schlosser, der, wie der geistvolle Ottokar Lorenz es ausdrückt, in einem heimlichen Dienstverhältnis zur kritischen Philosophie stand; den Kantianer, den Mann der prinzipiellen Fragen und des kategorischen Urteils in der Geschichte, der überall den moralischen Wertmaßstab anlegte, der bis in sein spätestes Alter festhielt, was ihm jede Ader einst in der Jugend erfüllte, auch dann noch, als in der Philosophie der Anderen der kritische Formalismus, in der Theologie der Rationalismus, in der Jurisprudenz das Vernunftrecht längst überwundene Standpunkte waren.<sup>2</sup> Arndt, der Romantiker, der den wahren historischen Sinn in der Fähigkeit sah, die Vergangenheit mit glühendem, jungem Herzen mit zu erleben, konnte seinem ganzen Wesen nach nur Gegner Schlossers sein. Subjektiv durch und durch, überzeugt von dem geheimen Walten des Volksgeistes als der tiefsten Ursache aller geschichtlichen Entwicklung, fern jedem philosophischen Rigorismus hat Arndt auf das lebendige Erfassen der Persönlichkeit und ihre Erklärung aus ihrer Zeit das größte Gewicht gelegt und darin lag seine Stärke, den einzelnen als bedingt durch sein Volk zu erkennen. Intuitiv, ohne eigentliche Forschung zu treiben, war Arndt mehr mit dem Gemüte als mit kühler Verstandesschärfe Historiker. Das gab ihm die Möglichkeit, psychologisch tiefer zu dringen, als es der Rationalismus verstanden hatte. Ein Zeugnis hiefür bietet auch sein Schreiben an Wilhelm Heinrich Grauert. —

<sup>1</sup> E. Müsebeck, Ernst Moritz Arndt. Ein Lebensbild. 1. Buch: Der junge Arndt. Gotha 1914.

<sup>2</sup> Die Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen und Aufgaben, S. 24 ff. vgl. etwa auch Neumann a. a. O., S. 56 und Fueter, Gesch. d. neueren Historiographie, S. 412 f.



## I.

Ich hatte wohl eine Ahndung, mein theurer Freund, daß es irgend eine Gemüthsbewegung sey welche Ihre Gesundheit erschüttert habe: und wie es oft geht daß einem Jemand einfällt gerade ehe man ihm begegnet, so war mir auch Ihr Gesuch schon eingefallen. Daß man es abgeschlagen, befremdet mich nicht, da man allenthalben abschneidet; und aus den früheren Spenden folgt nichts, seitdem man sich besonnen daß zu jener Freygebigkeit die Mittel fehlten: üble Gesinnung sehe ich also darin nicht, auch nicht in der Bemerkung über das Semester des Stipendiums. Es ist das nur Buchstäblichkeit, und laßen Sie es so gut seyn ohne Sich zu ärgern.

Was die Kosten der Promotion betrifft, so seyn Sie ohne Sorgen. Ich habe noch erübrigt vom Honorar des vorigen Semesters; ich zahle Ihnen alles, wie ich dergleichen auch mit andern jüngeren Freunden schon gethan, so daß Sie mir es künftig einmal wiedererstatteten, wenn Sie Gehalt haben womit Sie es bestreiten können ohne Verlegenheit zu empfinden. Laßen Sie Sich die Note geben wie viel zu zahlen ist, und empfangen das Geld bey mir. Machen sie sich darüber nur keine weiteren Sorgen; Sie wissen, daß dies Geld bestimmt war zu unterstützen; Sie wissen daß Sie mir von Allen für die es hätte verwandt werden können der nächste sind: Sie wissen, wie herzlich erfreut ich irgend etwas für sie thue. Gut daß es reservirt worden und nicht, wie man mir darum angelegen, für einen verwandt ward der mir doch persönlich unbekannt ist.

Mit den Vorlesungen ist Rath zu geben schwerer. In Welkers<sup>1</sup> Chicanen müßen Sie Sich finden — wie Sie Selbst es einsehen. Wie wäre es, wenn Sie in Gottes Namen Römische Alterthümer läsen: und dann irgend einen Zweig absonderten

---

<sup>1</sup> So im Orig.



um ihn eine Stunde wöchentlich Latein vorzutragen; oder Lateinisch im allgemeinen über die Disciplin disputiren ließen? Sie haben ein Heft vom vorigen Winter; Sie lesen die Aushängebogen des ersten Bandes:<sup>1</sup> wir können alle bedeutende Materien zusammen durchgehen. Das Ministerium nimmt es Ihnen sehr gut auf; und nachher packen Sie die Literaturgeschichte. Die Schwierigkeiten als Docent in einer Disciplin über die so viel gelesen wird als über Philologie durchzudringen, sind sehr groß; es kommt darauf an den Muth nicht zu verlieren, und seine Kräfte nicht aufzureiben. Bestehen Sie ein Paar Jahre, welche freylich unendlich viel saurer seyn, und Ihre Kräfte mehr in Anspruch nehmen werden als wenn Sie den Antrag für die Stelle am Gymnasium angenommen hätten; und nach ein Paar Jahren kann Ihnen irgend eine vortheilhafte Berufung nicht fehlen, zumal wenn Sie Zeit haben etwas zu schreiben. Halten Sie Sich nur in Muth und schonen Sie Ihre Nerven: ein große Beruhigung geht aus von der Gewißheit der eifrigsten Freundschaft und Theilnahme; diese haben Sie.

Morgen erkundigt sich Marcus wie es Ihnen geht. Schlafen Sie nun wohl, und erwachen als Meister über alle trüben Gedanken.

Von Herzen Ihr

Nbr.

Sonntag Abend.

## II.

Bonn, den 14<sup>t</sup>. December 1830.

„Besser spät als gar nicht!“ ist gewiß ein so wahres wie allgemein verbreitetes Wort: dem man glauben und folgen muß, obwohl es Überwindung kostet das zu lange Aufge-

<sup>1</sup> Diese Bemerkung vermag ich nicht zu erklären. Sollten schon die Aushängebogen für Grauert's Arbeiten im ersten Bande des Rheinischen Museums gemeint sein?



schobene zu thun, was zu rechter Zeit gethan Freude gegeben hätte.

So hatte ich mir, als die Beantwortung Ihres theilnehmenden Briefs, mein hochgeehrter Freund, unterblieben war — weil ich die ersten Wochen nach dem Unglück ausschließlich mit Ordnen der Papiere und Bücher beschäftigt war, und dann, so lange das Blut der Wunde noch warm war, alles übrige beseitigend mich in die Herstellung des Manuscripts verlor — vorgenommen dies bey Zusendung des zweyten Theils meiner Geschichte nachzuholen. Und diese Übersendung ist nun doch so lange nachdem sie hätte geschehen können verzögert worden.

Möchten Sie, und alle, gegen die ich mich in der nämlichen Versäumniß befinde — Sie sehen, daß zu diesen auch Herr v. Stein gehört, dem ich Sie bitte falls er zu Münster ist das Pakett senden, sollte er aber auf Cappenberg<sup>1</sup> seyn mit Hinzufügung des Orts es auf die Post geben zu wollen — mir nun glauben daß die einfache Ursache dieses Verzugs die ist, daß ich nach dem Schiffbruch unsrer ganzen Zukunft, nach dem Untergang der Hoffnung das begonnene Werk zu vollenden für diesen Band gleichgültig geworden bin, der schon durch die wiederholte mühselige Umarbeitung — zum Theil bis dreymal — seinen Reiz für den Verfasser verloren hatte.

Sie müßen auch mit dem Exemplar meiner Aushängen vorlieb nehmen, indem es mir an einem andern fehlt: und vielleicht könnte es Ihnen sogar angenehm seyn die Bögen zu besitzen an denen ich fortgearbeitet habe.

Marcus würde Ihnen schreiben wenn er nicht für Weihnachten mit einer großen Arbeit für mich beschäftigt wäre — deren Gegenstand mir ein Geheimniß ist. So grüßt er Sie herzlichst. Er ist edel und gut; voll Geschick und gesund an Leib und Seele: was ihm fehlt, ist die Sehnsucht des Lernens und Forschens, welche minder starke Körper, zum Beyspiel uns beyde, schon als Knaben trieb.

---

<sup>1</sup> Steins Besitz, eine alte, durch den Reichsdeputationshauptschluß säkularisierte Prämonstratenserabtei, südlich von Münster, nicht weit von der Lippe gelegen (Lehmann, Stein 3, 474).



Meine Frau und die Kinder grüßen Sie, und Ihre Mutter und Schwester freundlichst.

Welche Schicksale stehen uns allen bevor — und unserem armen hülflosen Deutschland.

Leben Sie wohl, und glücklich.

Der Ihrige

Niebuhr.

Darf ich Sie bitten, falls Herr v. Stein nicht zu Münster ist, das Pakett für ihn in das Wachstuch einnähen zu lassen, und dabey die nöthige Adresse zu fügen?

### III.

Bonn den 25. des Weinmonds 1841.

Es hat mir recht leid gethan, verehrter Herr Professor, Sie, als Sie mich so freundlich begrüßen wollten, nicht haben sehen zu können. Ich hatte damals eben durch starke Erkältung und entsetzliches Kopfweh zwei schlechteste Tage, die mich in jedem Sinn in der Niederlage hielten.

Herzlichen Dank für Ihr liebes Geschenk. In jeder Hinsicht lehrreich und interessant ist es mir doppelt so durch eine, wie mir dünkt, sehr glückliche nicht bloß Zurechtstellung, sondern Wiederherstellung der Geschichte und des Charakters der armen so viel zerrissenen Christine. Es ist durch höchst verdiente Männer, unter welchen Schlosser voran zu nennen ist, eine schlimme Vorneigung entstanden auf die dunkeln Seiten und Scandala der Menschennatur besonders Jagd zu machen, und dem *advocato diaboli* mehr zu glauben als dem *advocato dei*; und wenn man sich dieser Neigung hingiebt, wird das Studium der Gesch. ohne Zweifel das trostloseste aller Dinge. Bei gewissen Naturen, z. B. bei der Elisabeth, die freilich ein geborner König war, und unserer Christine mag man sich meinethalben immer eine Fluth von Spielen der Zuneigung und Liebe und manche wunderliche Erschei-



nung dieser Fluthung denken können, ohne daß es je zur Ergebung der Herzensfestung gekommen wäre. Ich selbst habe einzelne weibliche Absonderlichkeiten solcher Art gekannt, in deren wunderlichen Spielen das gemeine Aug immer nur den gemeinen gewöhnlichen Gang und Ausgang erblickt. Sie haben die Königin richtig gefaßt: ein Genie wundersam zwischen Mann und Weib hinspielend, wo die außerordentlichsten Eigenschaften etwas verkehrt durch einandergeworfen lagen.

Gott mit Ihnen! Noch einmal herzlichen Dank.

Ihr E. M. Arndt.

---







**Sitzungsberichte**  
der  
Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien.  
Philosophisch-Historische Klasse.  
176. Band, 5. Abhandlung.

---

**Die Ballett-Suiten**  
von  
**Johann Heinrich und Anton Andreas Schmelzer.**

Ein Beitrag zur Geschichte der Musik  
am  
österreichischen Hofe im 17. Jahrhundert.

Von  
**Dr. Egon Wellesz.**

Vorgelegt in der Sitzung am 7. Januar 1914.

---

**Wien, 1914.**

In Kommission bei Alfred Hölder,  
k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler,  
Buchhändler der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.



Druck von Adolf Holzhausen,  
k. und k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.



## I.

### Einleitung.

Die k. k. Hofbibliothek in Wien besitzt in den handschriftlichen Kodizes Ms. 16583, Band 1 und 2 und Ms. 16588, Band 1 eine chronologisch geordnete Sammlung von Balletten aus dem Ende des 17. Jahrhunderts, die von den Hofballett-Komponisten Johann Heinrich und Anton Andreas Schmelzer<sup>1</sup> ab Ehrenrueff, Vater und Sohn, stammen. Es handelt sich in der Mehrzahl der Fälle um Tänze, die in Verbindung mit Opern gegeben wurden und hier die typische Stellung am Ende der einzelnen Akte einnahmen. Nur vereinzelt sind es selbständige Suiten, die zu einer besonderen Gelegenheit getanzt wurden.

Die Sammlung ist für uns von doppelter Bedeutung. Sie bietet erstens für den Musikhistoriker die bequemste und vollständigste Übersicht über die Ballettkomposition am Wiener Hofe zu Ende des 17. Jahrhunderts, anderseits hat sie auch eine bibliographische und theatergeschichtliche Wichtigkeit, da die ausführlichen Überschriften, die den Tänzen vorangehen, Ergänzungen zu den oft ungenauen Daten der Opernpartituren bilden. So lassen sich auch mit Hilfe dieses Materials einige Ergänzungen in dem Opernverzeichnis von A. von Weilen<sup>2</sup> anbringen, z. B. das Datum der Aufführung von *Chi piu sa* von Draghi (16. Februar 1669), von *La visa di Democrito* ebenfalls von Draghi (17. Februar 1670); das Vorhandensein von Balletten in den Opern: *Gli amori di Cefalo e Procri* 1668 (Draghi), *Apollo deluso* 1669 (Sances), *Atalanta* 1669 (Draghi), *Il Perseo* 1669 (Draghi), *Aristomene Messenio* 1670 (Sances). Ferner deuten einige dieser Überschriften auf Opern hin, die weder erhalten sind noch in den Verzeichnissen vorkommen, so auf eine *Oper* am 13. Februar 1668, eine

<sup>1</sup> Die italianisierte, häufig auftretende Namensform war *Smelzer*.

<sup>2</sup> A. von Weilen, *Zur Wiener Theatergeschichte* (Schriften des österr. Vereins für Bibliothekswesen), Wien 1901.



‚Masken Serenata‘ 1670, auf eine ‚Comedi Ihro Excellens der Cameriera Magior im Fasching 1671‘, eine ‚Khayserliche Opera in der Ritter Stuben im Fasching 1671‘, eine ‚erste Comedi Ihro Excellens des Rhömischen Bottschaffters in der Ritter Stuben im Fasching 1671‘, eine ‚anderte Comedi Ihro Excellens des Rhömischen Bottschaffters in der Ritter Stuben im Fasching Anno 1671‘ etc.

Der Weg, auf dem zu einer Zuschreibung der Ballette zu den betreffenden Opern gelangt wurde, war der folgende: In den Partituren der Opern fehlten fast überall die Ballette und auch die herkömmliche Notiz *segue ballo* stand nur vereinzelt. Dagegen pflegte in den Textbüchern am Ende der Akte die genaue Bezeichnung der folgenden Tänze zu stehen, z. B. *segue Balletto di Cacciatori*. Infolge der genauen chronologischen Reihenfolge der Tänze in den Sammelbänden und ihrer Benennung war es nun nicht schwer, die jeder Oper zugehörenden Tänze aufzusuchen. Dieser Umweg war notwendig, denn sonderbarerweise stehen bei den Tänzen zwar die Namen der Tänzer, der höfische Anlaß, aber nicht die Namen der Opern, zu denen sie gehörten.

Die Notierung der Tänze erfolgte in allen drei Bänden gleichmäßig auf zwei Systemen, im Violin- und Baßschlüssel. Diese Notierungsweise genügt, um uns ein hinreichendes Bild der melodischen Struktur der Tänze zu geben. In Wirklichkeit gibt diese Notierungsweise der Oberstimme und des Basses nur ein Gerippe der Musik, und wir müssen das Fehlen der Mittelstimme um so mehr bedauern, als sich im St. Mauriz-Archive von Kremsier eine Reihe von vollgesetzten Balletten des ältern Schmelzer erhalten haben, die teilweise mit Stücken der vorliegenden Sammlung übereinstimmen. Diese Kremsierer Ballette zeigen eine ungemein feine Behandlung der Mittelstimmen und öfters eine reiche, prunkvolle Instrumentation, wie man sie auch in dem berühmten *Balletto a cavallo* bewundern kann, das uns in einem zeitgenössischen Drucke erhalten ist.<sup>1</sup>

Johann Heinrich Schmelzer pflegte vor allem noch die doppel- und dreichörige Schreibweise — ein Vermächtnis der

---

<sup>1</sup> Als Beilage zum *Diarium Europaeum* 1667, auch als Separatausgabe.



römischen Schule — ebenso wie z. B. seine bisher wenig bekannten Zeitgenossen Hugi, Prinner, D. J. Fischer, so daß man nicht fehlgehen wird, in ihm denjenigen Künstler zu erblicken, der als Lehrer<sup>1</sup> J. J. Fux zum Gebrauche der Doppelchörigkeit angeregt hat.<sup>2</sup> Wie J. H. Schmelzer in der Satztechnik etwas archaisierend wirkt, bevorzugt er auch die ältere Instrumentation. So findet sich unter den in Kremsier befindlichen Werken eine *Sonata à 4* für *violino, cornetto, trombone, fagotto, detta la Carolietta*, eine *Sonata à 5* für *2 violini, 1 clarino, 1 fagotto, viola da gamba con cimbalo*. Dabei ist es häufig freigestellt, an Stelle der 2 Violinen 2 Cornetti zu nehmen. Wir haben hier noch die typisierende Instrumentation, bei der es bloß darauf ankam, für jede Stimme der Partitur ein Instrument in passender Lage zu finden, ohne Rücksichtnahme auf die Tonqualitäten. Andererseits aber sehen wir in der österreichischen Instrumentalmusik der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts einen Hang zu prächtigen Massenwirkungen, Partituren mit 12—18 Stimmen z. B. bei dem Kapellmeister Pater Augustin Kertzinger, dem Jesuitenpater A. R. P. Tolar und Philipp Jakob Rittler.<sup>3</sup> Da sich 18 stimmige Partituren unter den Werken mit Vorliebe finden, kann man daraus schließen, daß diese Zusammenstellung für die damalige Zeit besonders befriedigend im Klange gewesen sei. Diese Partituren umfassen:

2 Clarini  
 4 Trombe  
 4 Tromboni  
 1 Tamburo  
 2 Violini  
 3 Viole  
 1 Violone  
 Organo.

Auch in den 8—9 stimmigen Partituren findet sich meistens das Verhältniß von 2 Violinen zu 3 Violon und einem Violoncello.

<sup>1</sup> Vgl. Köchel, J. J. Fux, S. 8.

<sup>2</sup> Vgl. Einleitung zu ‚Costanza e Fortezza‘, Denkmäler der Tonkunst in Österreich, Jahrgang XVII.

<sup>3</sup> Aus den Stimmenvorlagen des fürsterzbischöflichen St. Mauritius-Archivs in Kremsier für die ‚Denkmäler der Tonkunst in Österreich‘ spartiert. Diese Sparten waren mir gütigst zur Einsicht überlassen.



Die Vorliebe für das Blechorchester ist ein bis gegen 1740 in Österreich vorherrschender Zug, der nur durch die Reduzierung der Bestände der Hofkapelle unter Maria Theresia ein Ende hat.

Johann Heinrich Schmelzer ab Ehrenrueff<sup>1</sup> wurde um 1630 geboren und starb im Juni 1680 in Wien. Von 1649—1670 war er Instrumentist an der kaiserlichen Hofkapelle in Wien und begleitete 1658 den Kaiser Leopold I. als Direktor der Instrumentalmusik zur Krönung nach Frankfurt a. M. Am 1. Januar 1671 wurde er Vize-Kapellmeister und am 1. Oktober 1679, nach dem Tode des Felice Sances, mit einem Gehalt von 2000 fl. Kapellmeister, er starb aber bereits 1680.

Sein Sohn Anton Andreas war von 1671—1700 Violonist an der Hofkapelle und setzte die Ballettkomposition seines Vaters fort. Allerdings wurde er von der überragenden Persönlichkeit des ältern Schmelzer in den Schatten gestellt.

## II.

### Die Anordnung der Tänze in den Suiten.

Es handelt sich bei den in den drei genannten Kodizes vorliegenden Balletten um Suiten, in der um jene Zeit freien Zusammenstellung der Tänze. Anfänglich überwiegt allerdings noch die Anordnung: Intrada, Tänze, Retirada, wie sie Praetorius im III. Teile des *Syntagma* beschreibt,<sup>2</sup> die Wahl und Zahl der eigentlichen Tänze ist aber eine gänzlich freie.

<sup>1</sup> Vgl. R. v. Köchel, J. J. Fux, S. 7, 8, 44.

<sup>2</sup> Ballet aber sein sonderliche Tantz zu Mummereyen und Vffzügen gemacht, welche zur Mascarada gespielt werden. Dieselben werden vff ihre sonderliche Inventiones gerichtet, und hat ein jedes Ballett gemeiniglich drey theil: 1) Die Intrada, wenn die Personen in der Mummerey zum eingang erscheinen. 2) Die Figuren, welche die ver-mascarirten Personen im stehen, treten auch umbwechslung der örther, und sonsten vff Buchstaben in einem Ringe, Crantze, Triangel, Vierecket, Sechsecket, oder andere Sachen formieren, und sich durcheinander winden, darauff dann die gantze Invention und Essentia des Ballets bestehet und gerichtet ist. 3) Die Retrajecta, das ist der Abzug oder Abtritt, damit die Invention unnd gantz Ballet geendet unnd beschloßen wird, unnd werden dieselben hernachet nicht mehr gebraucht, sondern hören zugleich mit der Mascarada auff. (Praetorius, *Syntagma* III, S. 19.)



Die Zahl der zu einer Suite vereinigten Tänze schwankt bei J. H. Schmelzer zwischen 2 und 9, bei A. A. Schmelzer zwischen 1 und 7. Bei den Suiten mit geringer Tanzzahl (bei einem einzigen Satze kann man logischerweise nicht von Suite sprechen) handelt es sich vorwiegend um eine Zusammenstellung von Arien, Tänzen eines wenig plastischen Charakters, in beliebiger Taktart, Ausdehnung oder Form, meist aber liedartigen Gebilden. Es werden aber auch in der Zweizahl

Courante — Sarabande  
Bourrée — Ciacconne  
Passamezzo — Gigue

zusammengestellt. Bei J. H. Schmelzer ist die Dreizahl der Tänze die häufigste Form der Suite, es finden sich hier alle erdenklichen Kombinationen:

Balletto — Courante — Aria  
Intrada — Aria — Aria  
Balletto — Aria — Retirada  
Intrada — Trezza — Retirada  
Sarabande — Bourrée — Allemande  
Pavane — Bourrée — Aria.

Nächst der Dreizahl ist die Vier- und Fünfzahl ungefähr gleich stark vertreten.

#### Vier Tänze:

Intrada — Balletto — Ciacconne — Balletto  
Allemande — Courante — Gigue — Sarabande  
Intrada — Aria — Sarabande — Gagliarde  
Intrada — Gavotte — Ciacconne — Aria  
Bourrée — Balletto — Gigue — Traccanar.

#### Fünf Tänze:

Courante — Gigue — Folia — Allemande — Sarabande  
Sarabande — Saltarello — Canario — Gavotte — Allemande  
Sinfonia — Aria — Balletto — Aria — Aria  
Passacaglio — Sonata — Aria — Sonata — Aria.



Die übrigen Bildungen von 6—9 Tänzen sind nur vereinzelt vorhanden; es seien die charakteristischsten Zusammenstellungen angeführt.

Sechs Tänze:

Allemande — Aria — Courante — La Margarita — Sarabande — Retirada

Sarabande — Allemande — Intrada — Aria — Gavotte — Retirada.

Sieben Tänze:

Balletto — Gigue — Gavotte — Allemande — Gagliarde — Trezza — Retirada.

Acht Tänze:

Balletto — Aria — Branle — Sarabande — Balletto — Trezza — Aria — Gigue.

Bei A. A. Schmelzer sind ebenfalls die Suiten mit drei Tänzen die überwiegend häufigste Form. An nächster Stelle figurieren Suiten von zwei Tänzen; alle übrigen Formationen sind nur vereinzelt. A. A. Schmelzer macht bereits starken Gebrauch vom Menuett, das allerdings von dem der Klassiker formal noch weit entfernt ist. Auch verschwinden bei ihm immer mehr die selteneren Tänze wie: *Trezza*, *Traccanario*, *Moresca*. In der Kombination von drei Tänzen dominieren *Aria* und *Intrada* in auffallender Weise. Die übrigen Kombinationen sind freier und zeigen einen Anschluß an die herkömmliche französische Suite, z. B.:

Vier Tänze:

Gavotte — Sarabande — Menuett — Aria  
Intrada — Aria — Sarabande — Retirada.

Fünf Tänze:

Gavotte — Menuett — Gavotte — Bourrée — Aria.

Sechs Tänze:

Intrada — Gavotte — Gagliarde — Menuett — Sarabande — Retirada.

Diese freie Zusammenstellung von Tänzen ist für die Zeit um 1700 charakteristisch und erklärt sich aus der Verquickung



von italienischen und französischen Einflüssen, die damals in Deutschland üblich war.<sup>1</sup> Betrachten wir z. B. reichsdeutsche Suitenkompositionen, so finden wir Ähnliches, z. B.: bei Aufschnaiter, *Concors discordia*, 1695.

Ciaccona — Ballo — Menuett — Bourrée — Gigue  
Ouverture — Air — Menuett — Bourrée — Rondeau.

J. G. Fischer, *Le journal du Printemps*, 1695.

Ouverture — Marche — Air — Rigaudon — Menuett —  
Ciaconne  
Entrée — Canarie — Gavotte en Rondeau — Passepied  
— Echo — Menuett — Trio.

D. A. S., *Zodiacus*, 1698.<sup>2</sup>

Ouverture — Entrée — Passacaille — Menuett — Ballett  
— Gigue — Gavotte — Rondeau  
Ouverture — Allemande — Courante — Sarabande —  
Bourrée — Air — Ballett — Rondeau.

Noch größer ist die Ähnlichkeit der Anlage bei Werken, die dem gleichen Kreise wie die Ballette J. H. Schmelzers angehören, z. B. bei Balletten österreichischer Autoren, die im bereits erwähnten St. Mauriz-Archiv in Kremsier befindlich sind:

Thoma A. Alberti:

Ritornello — Arie — Gavotte — Boreo — Ciaconne.

Prinner:

Serenada — Courante — Sarabande — Gavotte — Gigue  
— Sonatina.

Hugi:

Intrada — Aria — Trezza — Courante — Sarabande —  
Gavotte — Gigue — Ciaccona.

Und fügen wir noch einige Suiten aus dem *Florilegium* von Georg Muffat hinzu:

<sup>1</sup> „... *dumque modulationes Gallicas cum Germanicis aut Italicis jungo* ...“  
Georg Muffat, Vorrede zum *Florilegium*. Denkmäler der Tonkunst in Österreich, Bd. I, S. 3.

<sup>2</sup> Denkmäler deutscher Tonkunst, Bd. X, 2. Teil.



Ouverture — Air — Sarabande — Gigue I — Gavotte  
 — Gigue II — Menuett  
 Ouverture — Ballett — Bourrée — Rondeau — Gavotte  
 — Menuett I — Menuett II  
 Symphonie — Ballett — Canaries — Gigue — Sarabande  
 — Bourrée — Chaconne.

Die zahlreichen Suiten von J. J. Fux kann man am besten mit den Werken von A. A. Schmelzer in Parallele setzen, da beide von J. H. Schmelzer beeinflußt sind, z. B.:

Introduzione — Contrafattrice — Menuett — Bourrée —  
 Gigue  
 Andante — Sarabande — Passacaglia  
 Entrata — Menuett — Rondo  
 Ouverture — Menuett — Siciliana — Gigue  
 Allemande — Bourrée — Aria — Gavotte — Gigue  
 Ouverture — Rondo — Bourrée — Sarabande — Gavotte  
 Andante — Sarabande — Passacaglia.

Es finden sich folgende Tanzformen bei J. H. Schmelzer: *Balletto, Sinfonia, Intrada, Aria, Gagliarda, Bourrée, Sarabande, Gigue, Gavotte, Allemande, Trezza, Courante, Ciacconna, Passacaglio, Campanella, Canario, Saltarello, Folia, Branle, Moresca, Sonatina, Riposada, Pavane, Menuett, Passamezzo, Traccanar, Combattimento, Retirada*, und daneben Tänze mit Namen, die der Opernhandlung entnommen sind, z. B.: *La Margarita, Pescatrize, La Schiava*, die wir den Arien zuzählen können. Unter diesen Tänzen verwendet J. H. Schmelzer die *Aria* am häufigsten, dann die *Intrada, Balletto, Retirada*; an dritter Stelle figurieren *Gagliarde, Bourrée, Sarabande, Gigue*, alle übrigen Tänze sind seltener. *Traccanar, Riposada, Pavane, Passamezzo, Branle, Folia* kommen nur vereinzelt vor.

A. A. Schmelzer verwendet *Intrada, Bourrée, Aria, Gagliarde, Menuett, Sarabande, Traccanario, Moresca, Bergamasco, Canario, Gavotte, Vilanesca, Allemande, Ciacconna, Trezza, Courante, Retirada*. Wir vermissen bei ihm das bei dem ältern Schmelzer so beliebte *Balletto* und können auch bemerken, daß die *Retirada* immer mehr verschwindet. Obenan stehen *Intrada* und *Aria*, daneben wird das *Menuett* im Laufe der Jahre



immer häufiger zugezogen, wie man den folgenden Tabellen entnehmen kann. *Sarabande*, *Gagliarde*, *Gavotte* stehen an dritter Stelle. Alle übrigen Tänze finden sich nur vereinzelt. Dem ältern Schmelzer gegenüber sehen wir bei A. A. Schmelzer ein allmähliches Abstoßen der antiquierten Formen, das Bevorzugen von nur wenigen, ständig wiederkehrenden Tänzen. Neu ist die stärkere Verwendung des *Menuett*, des *Bergamasco* und des *Traccanario*.

Hinsichtlich des Tempos der einzelnen Tänze können die Angaben als maßgebend gelten, die Muffat im *Florilegium* macht. *Ouverture* und *Sinfonie* sind ‚ziemlich langsam‘; *Ballett* ‚etwas frischer‘, *Gavotte* ‚noch schneller‘, *Sarabande* und *Aria* sind wieder ‚langsamer‘, *Menuett* und *Courante* ‚sehr frisch‘, *Rondeau* ‚munter‘, *Gigue*, *Canaries* ‚am allergeschwindesten‘ zu nehmen.

Auf einen wichtigen stilistischen Unterschied zwischen dem älteren und jüngeren Schmelzer sei noch aufmerksam gemacht. Während J. H. Schmelzer innerhalb der einzelnen Formen ungemein abwechslungsreich hinsichtlich des Rhythmus ist, bleibt bei A. A. Schmelzer das rhythmische Bild jeder Tanzform im großen und ganzen ein gleiches. Wenn im folgenden eine kleine Charakteristik der einzelnen Tanzformen gegeben wird, so muß dabei der ältere Schmelzer eingehender betrachtet werden, weil sein Stil eine größere Differenzierung aufweist.

### III.

#### Die Tanzformen.

##### Balletto.

Diesen Eröffnungstanz bevorzugt J. H. Schmelzer vornehmlich in der ersten Zeit. Er findet sich hauptsächlich im ersten Buche der Tänze und wird im zweiten Buche spärlicher. An seine Stelle tritt immer mehr die Intrada. A. A. Schmelzer gebraucht ihn überhaupt nicht mehr. Die Form des Balletto ist zweiteilig; meistens weisen beide Teile gleiche Taktzahl auf, doch schwankt die Zahl der Takte in den einzelnen Teilen zwischen 4 und 11. Jeder Teil wird wiederholt. Es kommen



interessante Periodenbildungen vor, wenn durch Motiveinschübe Dehnungen der Perioden erzielt werden. Die Taktart des Balletto ist regulär  $\text{C}$  oder  $\text{C}$ , wie es das nachstehende Beispiel von J. J. Schmelzer zeigt.



Ausnahmsweise kommt eine Mischform aus  $\frac{3}{4}$  und  $\text{C}$  vor:





Im Balletto werden marschartige Themen, dem Charakter dieses Tanzes entsprechend, bevorzugt. Demgemäß finden sich energische Sechzehntelläufe und punktierte Rhythmen.

### Intrada.

Die Intrada ist im Ausdruck und ihrer technischen Bedeutung kaum vom Balletto zu unterscheiden, nur finden sich bei ihr häufiger Abweichungen vom geraden Zeitmaß. Neben Intraden im  $\frac{4}{4}$ - und *Alla breve*-Takt stehen solche im  $\frac{6}{4}$ - und  $\frac{3}{2}$ -Takt. Noch deutlicher tritt hier der Streichercharakter der Instrumentation in der Motivbildung hervor. Auch in der Intrada fallen Sechzehntelläufe und punktierte Rhythmen auf, die den Marschtypus betonen. Beachtenswert ist die „Intrada zu der Wirtschafft“<sup>1</sup> vom 28. Januar 1672, die aus zwei Teilen besteht, deren erster im  $\text{C}$  steht, der zweite im  $\frac{3}{2}$ -Takt. Dies ist ein Formverhältnis, das von der Folge Pavane — Gagliarde herrührt.



A. A. Schmelzer übernimmt beide Typen der Intrada und bildet sie weiter aus. An den marschartigen Intraden wird die Rhythmik noch entschiedener herausgearbeitet, in den mehr lyrischen

<sup>1</sup> Über die Bedeutung einer „Wirtschafft“ vide weiter unten.



Intraden, die im  $\frac{6}{4}$ -Takt stehen, vollzieht sich ein Übergang zu menuettartigen Tänzen, z. B.:



### Aria.

Dies ist der übliche Name für die Tänze insgesamt, die in den Kodizes als ‚Arien zu den Balletten‘, ‚Arie per i balletti‘ bezeichnet sind. Demgemäß unterliegt die Aria keiner bestimmten Form und keinem bestimmten Rhythmus; es kommen gleicherweise  $\text{C}$ ,  $\text{C}$ ,  $\frac{3}{2}$ - und  $\frac{6}{4}$ -Takt vor. Überwiegend haben die Arien die — anscheinend ursprüngliche — Liedform<sup>1</sup> und sind zweiteilig; daneben existieren auch dreiteilige Gebilde. Als Aria sind vor allem die benannten Tänze wie ‚la Margherita‘, ‚la Schiava‘, ‚la Pescatrice‘ bezeichnet. Einige Anfänge von Arien mögen als Beispiel für die verschiedenen melodischen Strukturen dienen:

J. H. Schmelzer.



<sup>1</sup> Doch handelt es sich immer um wirkliche ‚Tänze‘, wie auch Tobias Norlind ‚Zur Geschichte der Suite‘, Sammelb. d. Int. Mus.-Ges., Bd. VII, S. 172 ff. annimmt.



*A. A. Schmelzer.*



**Gagliarde.**

Dieser Tanz hat bei J. H. Schmelzer noch teilweise die bei den Venezianern beliebte Form des  $\frac{3}{2}$ , teilweise kommen auch Gagliarden im  $\text{C}$  oder  $\frac{12}{4}$  vor. Charakteristisch sind für diesen Tanz Synkopierungen auf dem schwachen Taktteil, etwa:



Gagliarden im  $\frac{4}{4}$ -Takt haben häufig dreitaktige Perioden; diese Form übernimmt A. A. Schmelzer von seinem Vater und bildet sie als das Reguläre aus.

*J. H. Schmelzer.*



*A. A. Schmelzer.*





**Bourrée.**

Bei J. H. Schmelzer ist die Bourrée in der Struktur noch ungemein beweglich. Der später, besonders bei A. A. Schmelzer übliche Auftakt von zwei Achtelnoten wird noch wenig gebraucht und läßt allerlei rhythmischen Gebilden Platz. Bei A. A. Schmelzer gerät diese Form ganz unter französischen Einfluß und erstarrt zu gleichartigen Perioden von je 4 Takten. Wir können bei J. H. Schmelzer daher noch sechsaktige Perioden finden



oder energische punktierte Achteln, die eher einer Intrada anzugehören scheinen:



Eine Überleitung zu der Bourrée A. A. Schmelzers bildet die folgende:



wie man aus dem Vergleich mit einer typischen Bourrée von A. A. Schmelzer ersehen kann.





**Sarabande.**



Die gleichartigste Form unter allen Tänzen hat die Sarabande. Auch J. H. Schmelzer macht von ihr ganz konventionellen Gebrauch.

*J. H. Schmelzer.*



In einigen Fällen gestaltet sie A. A. Schmelzer auftaktig.

**Gigue.**

Die Gigue steht im  $\frac{6}{4}$ - oder  $\frac{6}{2}$ -Takt. Sie hat entweder den Barcarolenrhythmus:  oder mehr Sizilianenart:  Es sind meist länger ausgesponnene, zweiteilige Stücke von einem leicht elegischen ( $\frac{3}{2}$ ) oder auch fröhlichen ( $\frac{6}{8}$ ) Charakter. Für erstere Art ist das nachstehende Beispiel typisch:



Ausnahmsweise findet sich eine marschartige ‚Gigue per la Retirada‘ im  $\frac{4}{4}$ -Takt.

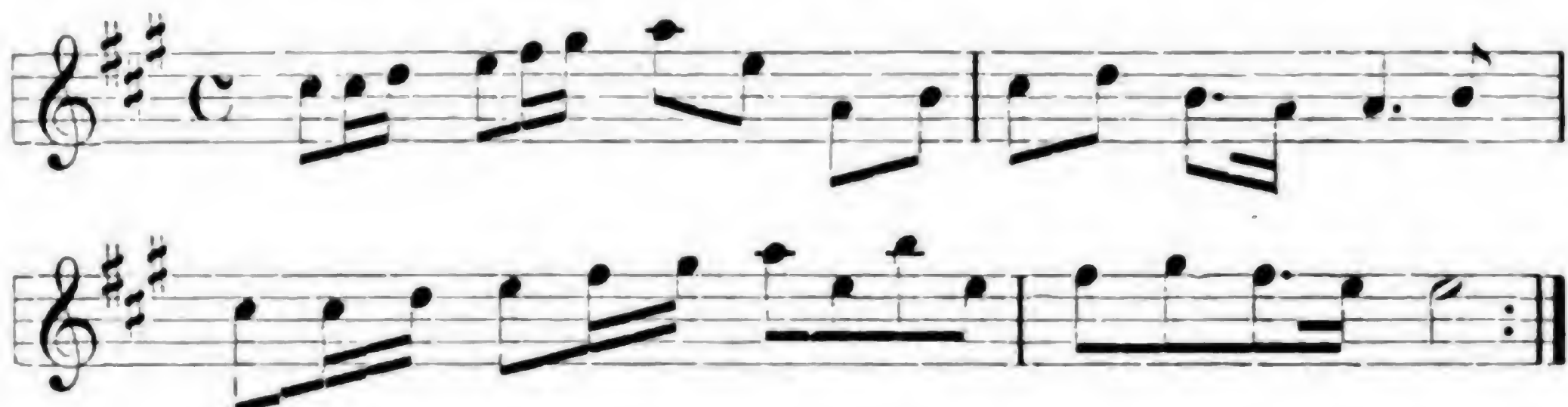
*Gigue per la Retirada.*





**Gavotte.**

Die Gavotten sind meist in der einfachsten Liedform 4 + 4 oder  $\parallel: 4 + 4 : \parallel: 4 + 4 :$  gehalten. Als Taktart kommen  $\text{C}$  und  $\text{C}$  vor, ausnahmsweise auch  $\frac{6}{4}$ .



Bei A. A. Schmelzer ist die reguläre Form 2  $\parallel: 4$  Takte.

*Adagio.***Allemande.**

Ein Tanz, von dem J. H. Schmelzer nur selten Gebrauch macht, ist die Allemande. An den wenigen Beispielen kann man auch keinerlei individuelle Ausgestaltung beobachten, so daß sie von einer Gavotte im  $\text{C}$ -Takt kaum zu unterscheiden ist. Es ist nur ein Kennzeichen der Allemande; daß sie immer auftaktig ist.

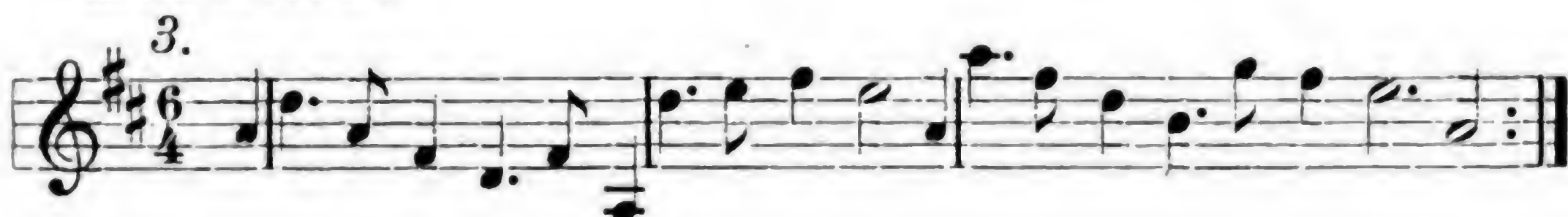


Sie gliedert sich in Perioden von 4 + 4 oder 6 + 6 Takten; bei A. A. Schmelzer fehlt sie gänzlich.



**Trezza.**

Dieser sonst ungewöhnliche Tanz findet sich bei beiden Schmelzer. Er hat rhythmisch mannigfache Gestalt und wechselt auch in der Taktart zwischen  $\frac{6}{4}$  und  $\text{C}$ . Er nähert sich am meisten der Gigue oder Courante, ist zweiteilig und besteht gewöhnlich aus zwei Perioden von je vier Takten, die aber rhythmische Kürzungen oder Dehnungen (echoartige Wiederholungen) zulassen.

*J. H. Schmelzer.**A. A. Schmelzer.***Courante.**

Hier bildet die Sechstaktigkeit die Basis des Periodenbaues. Als Taktart herrscht der  $\frac{3}{2}$ -Takt allein, und auch der Rhythmus zeigt eine Gebundenheit an das Schema  $\text{♩} \mid \text{♩.} \text{♩} \text{♩.} \text{♩} \text{♩} \mid$ . Doch kommen auch Zwischenglieder vor, die eine große Ähnlichkeit mit der Trezza haben. Wenn man die nachstehenden Beispiele mit einander vergleicht, so wird man zwischen der einer früheren Zeit angehörenden ersten Courante von J. H. Schmelzer und der einer späteren Zeit angehörenden zweiten einen größeren stilistischen Unterschied konstatieren können, als zwischen der letzteren und der dritten Courante, die von A. A. Schmelzer stammt. Dieser Fall ist nicht vereinzelt. J. H. Schmelzer scheint an der stilistischen und formalen Entwicklung der Suite starken Anteil zu haben.



2\*





### Chaconne.

Dieser Tanz ist nach Böhme<sup>1</sup> von Arabern nach Spanien gebracht worden. Wahrscheinlich stammt aus dieser Zeit bereits das Tetrachordmotiv



das den typischen Baß fast aller frühen Chaconnen bildet. Es wurde als venezianische Eigenart angesehen, bis sich in jüngster Zeit Spuren davon in Spanien nachweisen ließen. Da dieses Motiv aber stets mit dem Prinzip der Variation über dem sich wiederholenden Basse verbunden ist, so mag die Frage aufgerollt sein, ob wir nicht die Kunst der Variation als Kern der formalen Entwicklung in der Instrumentalmusik anzusehen haben. Wir würden dann dem Oriente nicht nur einen wesentlichen Teil unserer vokalen Musik, sondern auch das Prinzip der Form in der Instrumentalmusik verdanken. Mit der Lösung dieser Frage wäre ein großer Schritt in der Erkenntnis der Formgestaltung getan.

In den Chaconnen von J. H. Schmelzer findet sich das Motiv mehr oder minder verändert; immer läßt sich aber die Herkunft von obengenanntem Tetrachordmotiv nachweisen.

<sup>1</sup> Geschichte des Tanzes in Deutschland, S. 127.





Bei A. A. Schmelzer fällt der ostinate Baß in den Chacconen weg und es verbleibt bloß die Erinnerung daran, indem in diesen Tänzen der Baß beweglicher und ausdrucksvoller gesetzt ist, als es sonst üblich ist.

#### Retirada.


Die Retirada ist das Gegenstück zur Intrada. Auch sie hat marschartigen Charakter und bevorzugt energische Rhythmen. Sie steht im  $\frac{C}{2}$  und ist zweiteilig. J. H. Schmelzer weiß sie immer individuell zu behandeln, sein Sohn aber macht von ihr spärlichen Gebrauch, wie man dies besonders aus seinen späteren Suiten ersehen kann. Ihre Struktur kann man an nachstehender Melodielinie des ersten Teiles einer frühen Retirada von J. J. Schmelzer gut beobachten.





A. A. Schmelzer hält an diesem Typus fest, weiß aber nicht derart energisch sich entwickelnde Melodien zu erzielen. Man beachte an vorstehendem Beispiel den Umfang der Melodieführung durch zwei Oktaven, die architektonische Gliederung des Ganzen und die symmetrische Verteilung von Höhe und Tiefe, alles die geübte Hand eines reifen Künstlers bezeugend.

### Menuett.

Es ist interessant zu beobachten, wie das Menuett, in diesen Suiten von dem vorwiegenden Rhythmus  $\frac{3}{2}$   ausgehend, sich immer mehr der klassischen Form nähert. Eine genaue Entwicklung dieser für die Wiener Instrumentalmusik so wichtigen Tanzform zu geben, wird sich nur auf Grund eines umfassenden Materials durchführen lassen.

Aus den wenigen Beispielen, die den vorliegenden Balletten entnommen werden konnten, läßt sich nur eine große Variabilität des Menuetts in der Epoche um 1700 konstatieren, die es verlohrend erscheinen läßt, den einzelnen melodischen und rhythmischen Gestaltungen dieser Form nachzugehen. Bei J. H. Schmelzer finden sich sogar Menuette in gerader Taktart:



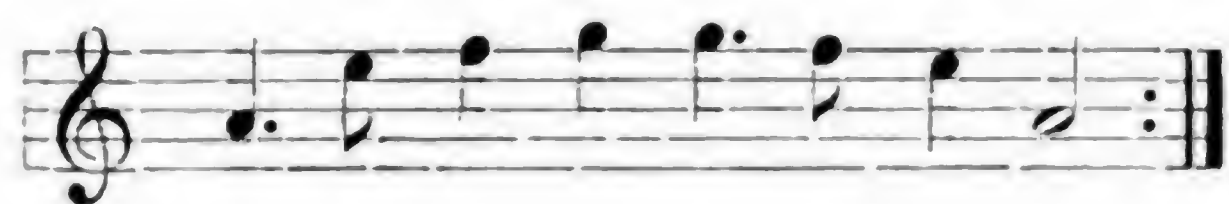
Wie aus den Tabellen ersichtlich ist, macht er aber von dieser Tanzart nur spärlichen Gebrauch. A. A. Schmelzer verwendet sie häufiger, verbindet aber noch keine bestimmte Taktart mit ihnen. Denn hinter dem 3 verbergen sich einerseits  $\frac{6}{2}$ -Takte







dann aber auch  $\frac{9}{2}$ -Takte und Mischungen von  $\frac{6}{2}$  und  $\frac{9}{2}$ .

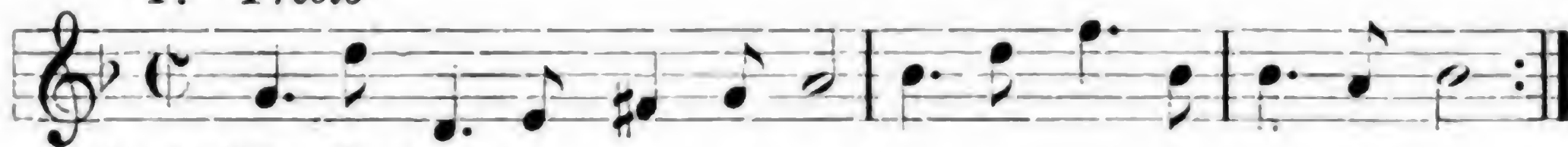


### Traccanario.

Der Traccanario, ein französischer Tanz aus dem Mittelalter (traquenard), ist eine Art Saltarello. Er ist zweiteilig, wobei der zweite Teil doppelt so lang wie der erste ist. Das gewöhnliche Schema ist 2 :||: 4 :|| Er steht im  $\text{C}$ -Takt, wird *presto* gespielt und hat punktierte Rhythmen. J. H. Schmelzer wendet ihn nur selten an, dagegen bevorzugt ihn A. A. Schmelzer eine Zeitlang.

*J. H. Schmelzer.*

1. *Presto*



*A. A. Schmelzer.*

2.



### Follia.

Da sich dieser Tanz nur je einmal bei J. H. Schmelzer und seinem Sohne findet, können kaum allgemeine Gesichtspunkte für seine Beurteilung gewonnen werden. Die Follia, ein der Sarabande nahestehender zweiteiliger Tanz spanischer







was dem ursprünglichen Charakter der Moresca, die gewöhnlich in einem schnellen  $\text{♩} \mid \text{♩} \text{♩} \mid \text{♩} \text{♩} \mid$  ausgeführt wurde, nicht mehr entspricht. Dennoch findet sich, wie man aus dem vierten Beispiel ersehen kann, auch diese Form bei Schmelzer.



#### Saltarello.

Auch dieser Tanz hat hier nicht mehr seine ursprüngliche Bedeutung als ein der Pavane im Tripeltakt folgender Nach-  
tanz, sondern wird im  $\text{♩}$ -Takt mit marschartig punktierten  
Rhythmen gebracht, und ist äußerlich kaum von der Moresca  
zu trennen:



Dies wären die hauptsächlichsten Formen der in den  
Suiten der beiden Schmelzer vorkommenden Tänze. Aus der  
Art, wie bei ein und derselben Tanzart gerader und ungerader  
Takt wechseln, manche Formen einander dermaßen ähneln, daß  
die verschiedenen Namen nur äußerlich verwandte Gebilde aus-  
einanderzuhalten suchen, kann man schließen, daß wir es  
bereits mit einer Auflösung der strengen Suitenformen zu tun



haben. Wir haben gesehen, daß unter dem Namen Intrada, Balletto, „anderte Tänze“, Aria eine Reihe der verschiedenartigsten Formen und Gebilde vereinigt sind, daß andere Formen ineinanderfließen, kurz, daß aus der Mannigfaltigkeit der früheren Formen sich eine verhältnismäßig geringe Zahl herauskristallisiert und diese Typen selbst, wie man bei A. A. Schmelzer bemerken kann, immer starrer gehandhabt werden. Wir können das vereinzelte Vorkommen der Pavane, Branle, des Passamezzo etc. übergehen, da wir aus den wenigen Beispielen keinen genügenden Aufschluß über ihre allgemeine Verwendung bei den Schmelzer oder ihrer Schule erhalten können. Es wird Aufgabe einer weiteren Untersuchung sein, die ganze Instrumentalistengruppe am Wiener Hofe, die sich gegen Ende des 17. Jahrhunderts mit der Ballett- oder Suitenkomposition befaßte, hinsichtlich der Formen, die sie verwenden, zu untersuchen. Hier mögen nur einige interessante Tänze noch angeführt sein, die uns ermöglichen, das aus der Beschreibung des Inhaltes der Kodizes gewonnene Bild etwas zu vervollständigen und als Illustration des Nachstehenden zu dienen.

Zuerst sei ein Bergamasco von A. A. Schmelzer angeführt, der durch seine eigenartige Struktur auffällt. Er besteht aus vier Teilen, deren jeder wiederholt wird. Je zwei Teile korrespondieren einander, und zwar der erste dem dritten, der zweite dem vierten. Teil 1 und 3 stehen im  $\text{C}$ -Takt, Teil 2 und 4 im  $\frac{6}{4}$ -Takt und sind sehr schnell (*presto presto*) zu nehmen. Beachtenswert ist die sorgsame und schöne Führung des Basses.





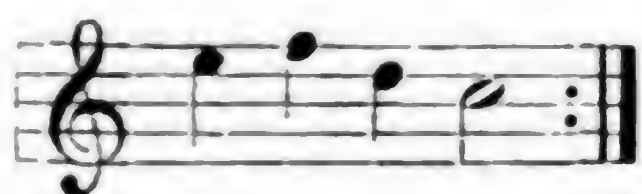


Ferner seien Beispiele eines Canario von A. A. Schmelzer, einer Villanesca, einer Branle und einiger programmatisch benannter Stücke gegeben:

*Canario*



*Villanesca*



*Branle*



*Camp-  
nelle*



*Bauernmädel*



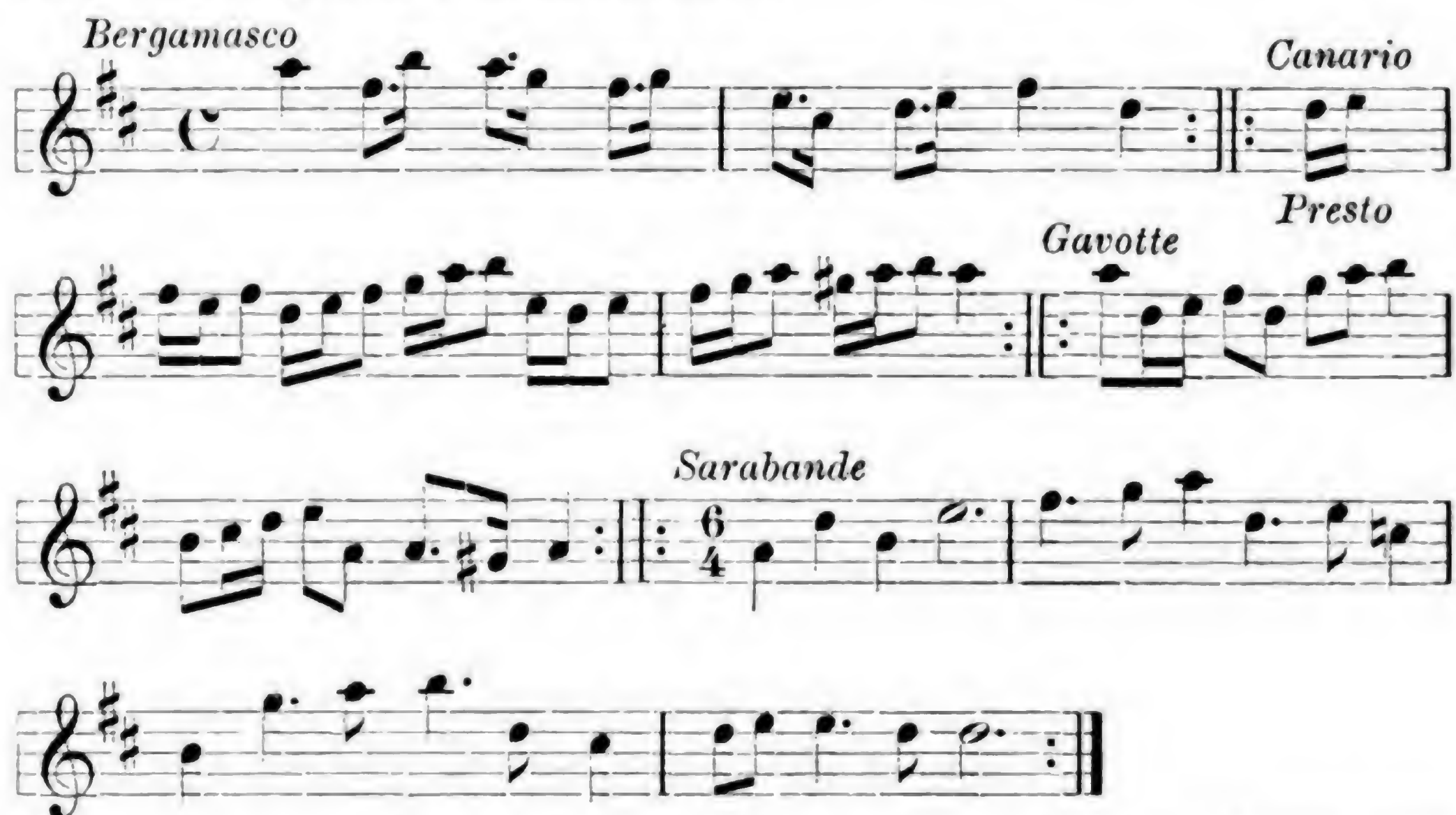
*Cazziatori*







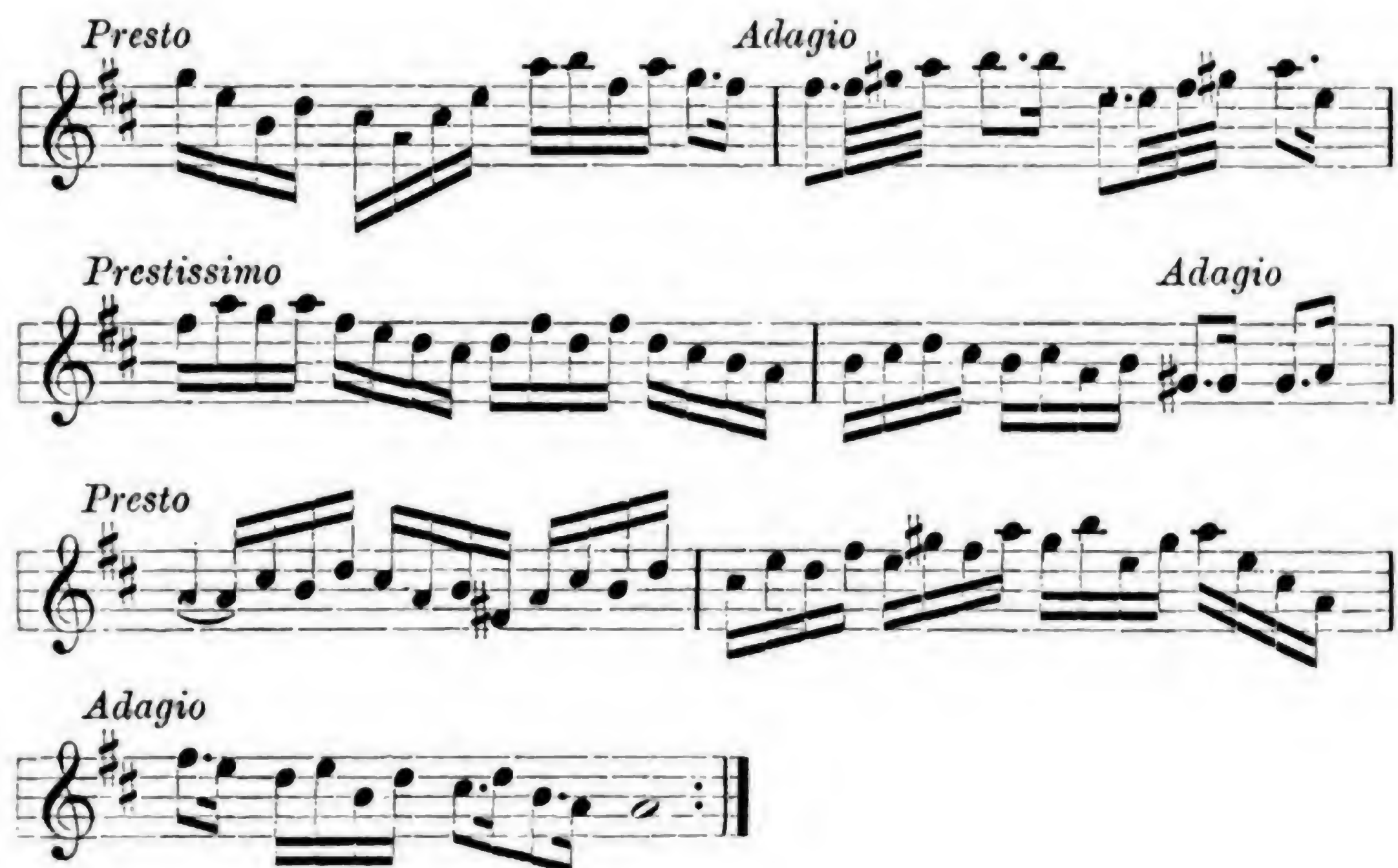
Als Beispiel für das Ineinandergreifen der einzelnen Formen sei die Aria 198 von A. A. Schmelzer angeführt, welche in Miniaturformen einen Bergamasco, einen Canario, eine Gavotte und eine Sarabande umfaßt. Dieses Stück hat weniger einen musikalischen als einen Kuriositätswert. Es zeigt ein spielerisches Operieren mit Formen, wie wir es in dieser Zeit auch in der Architektur antreffen, und ist aus diesem Grunde für den Geist der Epoche charakteristisch.



Die gänzliche formale Freiheit, das völlige Loslösen von jedem Tanzcharakter und den Übergang zur dramatischen Geste können wir in nachstehendem Tanz der Furien bemerken. Die melodische Linie ist nicht mehr absolut, sondern aus der Technik der Violine heraus konzipiert, der Tempowechsel deutet auf eine lebhaft Pantomime hin; man sieht das Bestreben des Komponisten, dramatisch zu charakterisieren.







Aus den angeführten Beispielen geht hervor, daß im Gegensatz zu den bei K. Nef,<sup>1</sup> H. Riemann<sup>2</sup> und Norlind<sup>3</sup> angeführten Folgen von Tänzen in der Suite sich bei den beiden Schmelzer keinerlei Regel für die Aufeinanderfolge der Sätze aufstellen läßt. Sie haben nicht wie die Vertreter der reinen Instrumentalsuite das Bestreben, eine vollständige Form zu schaffen, sondern waren dem Theater dienstbar und hatten sich nach den Bedürfnissen der Szene zu richten. Dennoch wird man die Bedeutung dieser Künstler für die Geschichte der österreichischen Musik nicht gering anschlagen dürfen. Denn außer den vorliegenden Kodizes sind von den beiden Schmelzer und anderen Vertretern ihrer Richtung eine Fülle von Balletten und reiner Instrumentalmusik vorhanden, die erst zum geringsten Teile zugänglich gemacht werden konnten, aber schon jetzt die Ansicht gestatten, daß wir von der Ballettsuite in Österreich um 1700, soferne sie in den „Denkmälern“ ihre Wiedergeburt feiern sollte, eine hohe künstlerische Freude erhoffen können.

<sup>1</sup> K. Nef, Zur Geschichte der deutschen Instrumentalmusik. Publik. d. Int. Mus.-Ges., Heft V, 1902, S. 6 f.

<sup>2</sup> H. Riemann, Zur Geschichte der deutschen Suite. Sammelb. d. Int. Mus.-Ges. VI, S. 505.

<sup>3</sup> T. Norlind, Zur Geschichte der Suite. Sammelb. d. Int. Mus.-Ges. VII, S. 190 ff.



## IV.

**Inhaltsübersicht der Kodizes.**

Das nachstehende Verzeichnis führt im ersten Teil die Suiten der drei Kodizes mit ihren vollständigen Überschriften an, die sich auf Datierung, Gelegenheit, Namen der Tänze und Tänzer beziehen und daher vom theatergeschichtlichen Standpunkt wertvoll sind. Im zweiten Teile habe ich tabellarisch die einzelnen Tänze ohne Rücksicht auf die Anordnung innerhalb der Suite selbst gegeben; man kann aus diesen Tabellen leicht verfolgen, wie gewisse Typen zu bestimmten Zeiten hervortreten, dann wieder verschwinden. Unter ‚diverse Tänze‘ sind jene Tänze eingereiht, die nur vereinzelt auftreten, oder Tänze mit Namen, die auf ihre Provenienz noch näher zu untersuchen wären. Im Anhang habe ich einiges Material über das bereits eingangs erwähnte ‚Balletto a cavallo‘ zusammengetragen, das zu Ehren der Vermählung Leopolds I. mit Margarete Theresia von Spanien gegeben wurde und einen Einblick in die Eigenart dieser Hoffeste gewähren dürfte. Die eigentümliche Orthographie der Schmelzer ist durchgehends beibehalten.

**Kodex 16583.**

## 1. Band.

Fol. 1. Arien zu den Balletten, welche an der röm. Keyserl. Meyestät Leopoldi des Ersten etc. hoff, in dero Residenz Statt Wien, von dem 16. Februar 1665 bis den 23. Februar des 1667 sten Jahres gehalten worden. Erstes Buch. Componiert von Johann Heinrich Schmelzer Keyserl. Camer Musico.

Fol. 1<sup>a</sup>. Arie per i baletti Rapresentati in Corte Cesarea dell Anno 1665 fin a 1667 di Giovani Henrico Smelzer Musico di sua M<sup>sta</sup> Ces<sup>a</sup>.

1. Monstri Ballett ist gedantz worden den 16. Febr. 1665.  
Balletto, Aria, Retirada, Sarabande.



2. Pauren Ballett ist gedantz worden den 20. Aprile 1665.  
(Balletto), Guige, Gavotte, Allemande (Der Ninfen Ballett), Gagliarde, Treza, Retirada.
3. Der Monstri Ballett.  
(Balletto), Courante, Aria.
4. Balletto der Capritiosi ist gedantz worden den 4. Marzi 1666.  
(Sinfonia), Balletto, Gavotte, Gagliarda.
5. Der Amanti Ballett.  
Courente, Sarabande.
6. Der Bacchi Ballett.  
(Balletto), Aria, Retirada.
7. Ballett<sup>1</sup> zu dem geburtsdag ihro Maÿ. der Keyserlichen Braudt ist gedantz worden den 12. Juli 1666.  
Allemande, Aria, Courente, La Margerita, Sarabande, Retirada.
8. Ross Ballett.<sup>2</sup>  
Courante, Guige, Folia, Allemande, Sarabande.
9. Balletto<sup>3</sup> beider Keys. princessinen ist gedantz worden den 18. Nov. 1666.  
Courente, Balletto, Buorea, Guige, Gavotte, Retirada.
10. Balletto der Cavalieri ist gedantz worden den 22. Febr. 1666.  
Buorea, Ciaccona, Aria.

---

<sup>1</sup> ,Dann am 12. dies haben wir den Geburdtstag meiner Gespons sollempnissime celebriert mit einer Comedi, Galla und ein Ballet, welchen Prinz Karl von Lothringen sambt etlichen mein Kammerern gedantz hat und ist ein so galandtes Festl gwest, als eines dahie gesehen, dahero es auch aplausum universalem gehabt.' Privatkorrespondenz Leopolds I. an den Gesandten in Madrid, Grafen von Pötting. *Fontes rerum austriacarum* Bd. 56, S. 229, und A. Pribram, *Die Heirat Kaiser Leopolds I. mit Margareta Theresia von Spanien*. Archiv f. österr. Geschichte, Bd. 77. Die ,Comedi' war das dramatische Spiel ,*Nettuno e Flora festegianti*'. Text von Fr. Sbarra, Musik von M. A. Cesti.

<sup>2</sup> Vide Anhang: Das Roß Ballett 1666.

<sup>3</sup> Zu ,*L'Elice per musica introduzione ad un regio balletto*'. Text von Dom. Federici. Musik von P. A. Ziani.



## 11. Die anderte Intrada.

Balletto, Gavotte, Gran Ballo, Meza Gagliarda, Treza, Sarabande.

12. Balletto,<sup>1</sup> der Danze ist gedantz worden im Febr. 1667.

Intrada, Gavotte, Gagliarda, Guige, Gavotte, Curiosa, Retirada.

## 13. Balletto, genandt das Narrenspital ist gedantz worden den 21. Febr. 1667.

Intrada der pulcinelli, anderte Danz. Intrada der Cocalini. Anderte Danz genannt di pazarella. Intrada der Zani. Anderte Danz. Intrada der Mendichi. Anderte Danz. Intrada der Covielli. Anderte Danz. Intrada der Gratiani. Anderte Danz. Intrada der Burattini. Anderte Danz. Intrada aller zugleich. Anderte Danz. Gran Ballo der wider zur Vernunft gekommenen. Buorea, Gagliarda, Guige, Sarabande, Retirada.

14. Balletto<sup>2</sup> der Amoretti und Trittonni ist gedantz worden im Febr. 1667.

(Balletto), Aria (C), Balletto, Aria  $\frac{6}{4}$ , Aria C.

## 15. Das Köch Ballett.

(Intrada), Aria, Aria.

## 16. Das Windt Ballett.

(Intrada), Aria, Aria.

17. Der Ciclopi oder schmidt Ballett<sup>3</sup> ist gedantz worden im Febr. 1667.

(Intrada  $\frac{3}{2}$ ), Aria, Aria.

## 18. Das Affen Ballett.

$\frac{6}{4}$  Aria, Aria, Matticinada,<sup>4</sup> Gagliarda.

<sup>1</sup> Am 6. Februar nach ,*Vero amor fà soave ogni fatica*'. Introduzione ad un nobilissimo ballo di dodeci dame etiope. Text und Musik von Ant. Draghi. Vgl. M. Neuhaus: A. Draghi, ,*Studien zur Musikwissenschaft*'. Beihefte der Denkm. d. Tonkunst in Öst., Bd. I.

<sup>2</sup> Vermutlich in Verbindung mit der ,*Comedia ridicula nel Carnevale*' von A. Draghi.

<sup>3</sup> In Verbindung mit ,*Le disgrazie d'amore*', Text von F. Sbarra, Musik von M. A. Cesti.

<sup>4</sup> Stammt aus Florenz. Im Diarium, das über die Festlichkeiten der Mediceer berichtet, schreibt Tinghi am 31. Januar 1620: ... et dopo fu



19. Folgt das lamentierliche Außleuthen über den unseligen Todt St. Fasching, deßen fest dag voller Andacht gehalten wirdt ein dag vor dem der Stockfisch in Krebs eindrit. Wurde gebraucht und nach folgende Aria gedantz den 22. Febr. 1667.<sup>1</sup>

Campanella, Aria Lamentevole, Campanella.

### Kodex 16583.

#### 2. Band.

20. Ballet von der Galleria. Anno 1667 den 11. Augusti.

Sarabande (1),<sup>2</sup> Saltarella (2), Canaries (3), Gavotte (4), Allemande (5).

---

ballato la calata et galliarda da tre ragazzi vestiti da matticini. Vgl. A. Solerti, *Musica, Ballo et Drammatica alla corte Medicea*. Florenz, S. 152.

<sup>1</sup> Die zahlreichen Festlichkeiten dieses Karnevals erklären sich aus dem Umstande, daß Kaiser Leopold seiner jungen Gemahlin (vide Anhang) möglichst viel Vergnügungen bieten wollte. Die Kaiserin war selbst sehr musikliebend und daher suchte der Kaiser dieser Neigung entgegenzukommen, indem er seinem Vertrauten, dem Grafen Pötting, den Auftrag gab, ihm spanische Musik einzusenden. In dem P. S. zu einem Briefe vom 6. Januar 1667 heißt es: ‚Weilen mein Gemahl allweil verlangte, spanische Musik zu hören, wollet also schauen, daß Ihr mir schickt tonos humanos auf ein, zwei oder meistens drei Stimmen, und war mir lieber, wann man die ganze Musik haben könnte von einer Komedi, so vor etlich Jahren gehalten worden und heisst Zelos aun del ayre matan.‘ (Die Eifersucht sogar gegen die Luft ist tödlich.) [Fontes rerum austriacarum. Bd. 56/7. Privatbriefe Kaiser Leopold I. an den Grafen F. E. Pötting, herausgegeben von A. F. Pribram und M. Landwehr, Bd. 56, S. 276.] Dieses Stück ist von Calderon und soll 1662 in Buon Retiro zum ersten Male aufgeführt worden sein. Der Kaiser verlangte noch in mehreren Briefen die Übersendung der Musik, doch scheint Graf Pötting nur die Vokalmusik gesandt zu haben, da sich in den Opernverzeichnissen keine derartige spanische Komödie findet. Hingegen sandte der Kaiser wiederholt Textbücher der aufgeführten Opern und Ballette in spanischer und italienischer Sprache dem Grafen Pötting; z. B. alle die Textbücher der im Karneval 1667 aufgeführten ‚Komedien und eine lista von der Wirtschaft, so heut gehalten wird‘. (Brief vom 17. Februar 1667. Fontes, Bd. 56, S. 284.)

<sup>2</sup> Die den Tänzen in Klammer beigesetzten Ziffern bedeuten die Nummern der Tänze, welche im Manuskript diesen vorangesetzt sind; die fortlaufende Numerierung ist demnach original.



21. Arien der drey Balletti in der Opera<sup>1</sup> zu dem geburts dag  
Ihro May. des Kaisers Leopoldi den 9. Juny 1667.  
Intrada: Balletto di Schiavi (6), Ciacconna (7), La  
Sciava (8).
22. Balletto di pescatori.  
Pescatriza ♫ (Intrada) (9), Aria (10), Sarabande (11).
23. Gran Ballo della Deita.  
Allemande (12), Saltarella (13), Guige (14), Sara-  
bande (15), Aria per la Retirada (16).
24. Arien des Ross Balletts<sup>2</sup> zu dem Geburtsdag Ihro May.  
der Regierenden Kayserin Margarita. 12. July 1667.  
Allemande (17), Courente (18), Guige (19), Sara-  
bande (20).
25. Ballett von 5 Turckhen und 5 Mohren zu den geburtsdag  
Ihro May. der Königin von Hispanien den 22. decembrii  
1667.  
Aria per i Turcki (21), Aria per i Mori (22),  
Aria (23).
26. Ballett zu den Geburtsdag ihro Durchl. der Erzherzogin  
Maria Anna den 30. decembrii 1667.  
Aria viennense (24), Courente (25), Trezza (26),  
Gagliarda (27), Sarabande (28), Retirada (29).
27. Der Cavalieri Ballett ist gehalten worden den 12. Februar.  
1668. Simphonia zu den laternen (30), Aria in Canone  
vor den Imitanten (31), Balletto zu den pasteten (32),  
Erlicini (33), Aria da l'Erlicini (34).
28. Arien zu der Opera<sup>3</sup> des 13. Februari 1668.  
Erster Ballett von Schnittern (35), Aria (36), Guige (37),  
Die Alte, anderter Ballett (38), Bauermädl (39), Ring

---

<sup>1</sup> La Semirami, Dramma per musica. Text v. Giov. Andrea Moneglia,  
Musik von M. A. Cesti.

<sup>2</sup> „Por el cumpleannos de su Majestad habe ich eine fiesta gehalten, von  
wessen Beschreibung schicke ich Euch etlich exemplaria.“ Brief vom  
21. Juli 1667, a. a. O., S. 312.

<sup>3</sup> In dem Verzeichnis von A. v. Weilen findet sich keine Opernaufführung  
an diesem Datum.



gsanglein (mit Gesang) (40), Arie (41), Moresca (42),  
Dritter Ballett (42), Schlittenarie (44).

29. beyder Kays. Princessinen Ballet ist gehalten worden den  
14. February 1668.

Aria (45), Gavotte (46), Gagliarda (47), Gavotte (48),  
Sarabande (49), Canario (50), Retirada (51).

30. Ballett<sup>1</sup> zu dem geburtsdag ihro durchl. der Erzherzogin  
Eleonore den 31. May 1668.

Intrada (52), Aria viennense (53), Ciaccona (54),  
Guige (55), Passacaglia (56), Retirada (57).

31. Zwa Ballett<sup>2</sup> zu den geburtsdag Ihro Meys. des Kaysers den  
9. Juny 1668.

Balletto delle Aure (58), Sarabande (59), Balletto (60),  
Courente (61).

32. Balletto delli Sattiri (62), Cazziatori (63), Ninpha, Aria vien-  
nense (64), Aria viennense (65), Courente (66).

33. Arien von der großen Opera<sup>3</sup> zu den Geburtsdag Ihro  
Mey. der Regierenden Kayserin den 12. July 1668.

Erster Ballett. Courente (67), Allemande (68), Aria  
viennense (69), Guige (70), Retirada (71).

34. Anderter Ballett zu den picken.

Balletto (72), Aria (73), Retirada (74).

35. Dritter Ballett.

Gran Ballo (75), Aria (76), Branle di Moresetti (77),  
Sarabande per la Terra (78), Balletto per il mare (79),

<sup>1</sup> Nach *„Achille riconosciuto“* Introduttione di un balletto. Text von Teofilo,  
Musik von A. Draghi. Vide Weilen op. cit.

<sup>2</sup> Nach *„Gl'Amori di Cefalo e Procri“*, Text von Bonarelli, Musik von A.  
Draghi. Vide A. v. Weilen op. cit.

<sup>3</sup> *„Il Pomo d'Oro“* vide Denkm. der Tonk. in Öst. Vorrede von G. Adler. Leo-  
pold I. schreibt darüber in einem Briefe vom 16. Juli dem Grafen Pötting  
„Sonsten sein wir alle allhier wohlauf und habe *en los anos de mi sobrina*  
die große Comedia halten lassen, so nur zur Hochzeit deren hätte sollen  
exhibiert werden. Ist gwiß ein Werk gwest, dergleichen wenig sein gesehen  
worden.“ Mit einem andern Courier sandte der Kaiser am gleichen Tage  
Pötting eine Anzahl spanischer und italienischer Exemplare der Hand-  
lung, die auch auf die Spanier am Hofe guten Eindruck gemacht hatte.  
Fontes, Bd. 56, S. 397 u. 398.



Trezza (80), Aria viennense (81), Guige per la Retirada (C) (82).

36. Balletto<sup>1</sup> 1<sup>mo</sup> zu den geburtsdag Ihro May. der verwitibten Kheyserin den 18. Nov. Anno 1668.

Sarabanda (83), Per la intrada delle Serenissime. Allemande (84), Intrada delle Dame. Aria (85), Gavotte (86), Retirada (87).

37. Balletto 2<sup>do</sup> di Puffoni.

Aria 1<sup>ma</sup> (88), Aria 2<sup>da</sup> (89), Aria 3<sup>tia</sup> (90).

38. Balletto 1<sup>mo</sup> zu den geburtsdag Ihro May. der Khönigin in Spanien.

Aria (91), Ciaccona (92).

39. Balletto 2<sup>do</sup> (93), Trezza (94).

40. Balletto 3<sup>tio</sup>.

Battaglione (95), Balletto (96), Trezza (97).

41. Balletto 1<sup>mo</sup> von der Cavalieri opera den 16. Februari Anno 1669.

Intrada (98), Moresca (99), Aria (100).

42. Balletto<sup>2</sup> 2<sup>do</sup>.

Ciaccona (101), Aria (102), Lotta 1 (103), Lotta 2 (104).

43. Serenada in Mascara denen hoff Damas zu Ehren den 26. Februari Anno 1669.

Aria 1<sup>a</sup> (105), Aria 2<sup>da</sup> (106), Ciaccona (107).

<sup>1</sup> Nach *Atalanta*. Text von Minato, Musik von A. Draghi.

<sup>2</sup> Nach dem zweiten Akte der Oper *Chi piu sà manco l'intende, ovvero gli amori di Clodio e Pompea*. Text von Cav. Ximenes, Musik von Anton. Draghi. Die letzten Worte der Dichtung deuten auf das folgende Ballett: *Consegnate al ballo il pie*. Nach dem dritten Akte steht in der Opernpartitur die Anweisung: *Anfiteatro di Statue. Segue il Ballo di Cavalieri Romani*. Im Textbuche sind drei Ballette verzeichnet: 1. *Di Cavalieri che armeggiano*. 2. *Di seguaci di Martio in forma di Lotta* (!). 3. *Di Cavallieri Romani*.

„Und obwohlen Klag ist, werden wir doch diesen Fasching einige Kammerfeste halten, wie dann vor acht Tagen einige Kammerherrn ein ganze Komödie in musica gesungen haben, so gwiss pro miraculo kann gehalten werden, absonderlich wann man es mit sehn thut.“ Brief vom 27. Februar 1669, Fontes, Bd. 57, S. 14.



44. Balletto<sup>1</sup> Primo di Astri zu dem geburtsdag Ihro May:  
des Khaysers den 9. Juniy Ano 1669.  
Intrada (108), Aria (109), Trezza (110).
45. Balletto 2<sup>do</sup> di Giardinieri.  
May Blumen (111), Saltarella (112), Gagliarda (113).
46. Balletto 3<sup>tio</sup> (delle Donzelle Ciprie e di Nereidi).  
Intrada (114), Aria Viennense (115), Sarabande (116),  
Gigue (117).
47. Balletto<sup>2</sup> 1<sup>mo</sup> di Tritoni zu dem geburtsdag Ihro Mayst.  
der Regierenten Khayserin den 12. July Año 1669.  
Intrada (118), Gigue (119), Retirada (120).
48. Balletto 2<sup>do</sup> da Moree.  
Intrada (121), Trezza (122), Retirada (123).
49. Balletto 3<sup>tio</sup> di Magi.  
Gran Mago (124), Intrada (125), Treza (126),  
Gagliarda (127), Retirada (128).
50. Balletto<sup>3</sup> 1<sup>mo</sup> di Cacciatori zu den Geburtstag Ihro Mayst.  
der verwitibten Khayserin den 18. Novembr. 1669.  
Intrada (129), Saltarella (130), Aria (131).
51. Balletto 2<sup>do</sup> di Satiri.  
Intrada (132), Aria (133), Retirada (134).
52. Balletto beeder Kays. Princessinen.  
Gagliarda (135), Aria (136), Canario (137), Riposada  
(E) (138), Treza (139), Retirada (140).
53. Balletto<sup>4</sup> 1<sup>mo</sup> dell Mare zu den Geburtstag Ihro Mayst. der  
Khönigin von Spanien den 22. decembrii 1669.  
Aria 1<sup>ma</sup> (141), Aria 2<sup>da</sup> (142), Ciaccona (143).

---

<sup>1</sup> Zu *„Apollo deluso“*. Text von A. Draghi, Musik von Fel. Sances.

<sup>2</sup> Zu *„Il Perseo“*. Text von Amalteo, Musik von A. Draghi. Vide Weilen,  
a. a. O.

<sup>3</sup> Zu *„Atalanta“*. Text von Nic. Minato, Musik von A. Draghi. Das Schluß-  
ballett tanzten die Erzherzoginnen Eleonora und Maria Anna als ‚Deutsch-  
land‘ und ‚Italien‘ in Begleitung von vier Hofdamen. Kaiser Leopold  
sandte dem Grafen Pötting spanische und italienische Textbücher.

<sup>4</sup> Vermutlich nach *„Benche vinto vince amor“*. Text und Musik von A. Draghi.



54. Balletto 2<sup>do</sup> di Stropiati.  
Aria 1<sup>ma</sup> (144), Aria 2<sup>da</sup> (145), Aria 3<sup>tia</sup> (146).
55. Balletto 3<sup>tio</sup> d'Allegreza.  
Intrada (147), Aria Viennense (148), Sarabande (149),  
Gagliarde (150).
56. Balletto<sup>1</sup> 1<sup>mo</sup> d'Orsi zu der Opera welche gehalten worden  
den 17. Febr. Anno 1670.  
Aria 1<sup>ma</sup> (151), Aria 2<sup>da</sup> (152).
57. Balletto 2<sup>do</sup> di Pollicinelli.  
Aria 1<sup>ma</sup> (153), Aria 2<sup>da</sup> (154).
58. Balletto 3<sup>tio</sup> de Donne Veggie.  
Aria 1<sup>ma</sup> (155), Aria 2<sup>da</sup> (156), Buore (157).
59. Balletto<sup>2</sup> 1<sup>mo</sup> di Pastori et Ninfe. Zu den Geburtstag Ihro  
Mayst. des Khayßers den 9. Juny Anno 1670.  
Intrada (158), Courente (159), Retirada (160).
60. Balletto 2<sup>do</sup>.  
Sarabande da francia (161), Borea da francia (162),  
Alamanda (163).
61. Balletto 3<sup>tio</sup>.  
Intrada (164), Courente (165), Gigue (166), Ciac-  
cona (167).
62. Balletto<sup>3</sup> 1<sup>mo</sup>. Zu dem Geburtstag Ihro May. der Regie-  
renden Khayserin Margarita den 12. July Año 1670.  
Aria 1<sup>ma</sup> da Francia (168), Aria 2<sup>da</sup> da Francia (169).
63. Balletto 2<sup>do</sup>.  
Intrada (170), Balletto (171), Borea (172), Sara-  
bande (173).

---

<sup>1</sup> *„Le risa di Democrito“*. Text von Minato, Musik von Draghi. *L'inven-  
tione delli Balli fu parto della Virtù del Signor Santo Ventura Maestro di  
Ballo di S. M. C.*

<sup>2</sup> Nach *„Leonida in Tegea“*. Text von Minato, Musik von A. Draghi. Im  
Textbuche steht nach dem ersten Akte: *„Li Pastori e le Ninfe fanno un  
Ballo“*, nach dem zweiten: *„Segue il ballo di Pastori con suono di varj  
Stromenti“*, nach dem dritten: *„Le Ninfe strappando rami dagl' Albori della  
Selva, fanno un Ballo con scherzi con quelle frondi“*.

<sup>3</sup> Nach *„Ifide Greca“*. Text von Nik. Minato, Musik von A. Draghi.



64. Arie von der Mascare Serenada Año 1670.  
     Passacaglio (174), Sonatina 1<sup>ma</sup> (175), Aria 1<sup>ma</sup> (176),  
     Sonatina 2<sup>da</sup> (177), Aria 2<sup>da</sup> (178).
65. Ihro Durchl. d. Erzherzogin Maria Anna Ballet<sup>1</sup> zu den  
     Geburtsdag Ihro Mayst. d. Frauen Frauen Mutter den  
     18. Nov. Año 1670.  
     Intrada (179), Borea (180), Sarabande (181), Gagli-  
     arda (182).
66. Drey Ballett zu den geburtsdag Ihro Mayst. der Khönigin  
     aus Hispanien<sup>2</sup> den 22. Decembris Año 1670, Balletto 1<sup>mo</sup>  
     dei Monstri dalle Statue.  
     Intrada (183), Gavotte (184), Ciaccona (185), Aria (186).
67. Balletto 2<sup>do</sup> di Spiriti Allegri.  
     Intrada (187), Aria (188), Aria (189).
68. Balletto 3<sup>tio</sup> delle Muse.  
     Intrada (190), Courente (191), Canario (192),  
     Treza (193).
69. Balletto zu der Comedi Ihro Excellens der Cameriera Magior  
     in fasching Anno 1671. Balletto di Mattacini.  
     Mattacina (194), Balletto (195), Moresca (196).
70. Drey Ballett zu der Khayserlichen opera<sup>3</sup> in der Ritter  
     Stuben in fasching Anno 1671. Balletto 1<sup>mo</sup> di Matti.  
     Aria 1<sup>ma</sup> (197), Aria 2<sup>da</sup> (Potpourri, bestehend aus  
     Bergamasco, Canario, Gavotte, Sarabande) (198), Aria  
     3<sup>tia</sup> (199).
71. Balletto 2<sup>do</sup> di Paggi.  
     Borea (200), Balletto (201), Gigue (202), Tracca-  
     nario (203).

<sup>1</sup> Nach ‚*Penelope*‘. Text von Nic. Minato, Musik von A. Draghi.

<sup>2</sup> ‚Sonsten sein wir alle wohlauf und haben *en el dio de años* ein italie-  
 nische Comedi gehabt, von welcher ich Euch einige Exemplare schicke,  
 und wollet der Königin ein italienisch und zwei spanische geben‘. Brief  
 Kaiser Leopold I. vom 31. Dezember 1670. Fontes, Bd. 57, S. 137.

<sup>3</sup> Wahrscheinlich ‚*Belisar*‘. Leopold sandte auch von dieser Oper und dem  
 dazugehörenden Ballett italienische und spanische Textbücher nach  
 Madrid. Vgl. Brief vom 11. Februar und 25. Februar 1671. Fontes,  
 Bd. 57, S. 144 und S. 147.



72. Balletto 3<sup>tio</sup> di Sattiri.  
Aria 1<sup>ma</sup> (204), Aria 2<sup>da</sup> (205), Aria 3<sup>tia</sup> (206).
73. Ballett zu der ersten Comedi Ihro Excellens des Rhömischen  
Bottschaffters in der Ritter Stuben in Fasching Año 1671.  
Balletto di Zinggari.  
Borea Aria 1<sup>ma</sup> (207), Ciaccona detta la bella Zinggara  
Aria 2<sup>da</sup> (208), Aria 3<sup>tia</sup> (209), Gigue (210).
74. Balletto zu der anderten Comedi Ihro Excellens des Rhömi-  
schen Bottschaffters in der Ritter stuben in fasching Anno  
1671. Balletto di Schiavi.  
Pavana (211), Borea (212), La Schiava (213).
75. Drey Balletti zu Ihro Mayst. des Khaysers Geburtsdag den  
9. Junio Anno 1671. Balletto 1<sup>mo</sup> di Smorzari del fuoco.  
Aria 1<sup>ma</sup> (214), Aria 2<sup>da</sup> (215), Borea (216).
76. Balletto 2<sup>do</sup> di Muschettieri.  
Intrada (217), Combattimento (218), Borea Mus-  
chettieri ballando (219), Retirada (220).
77. Balletto 3<sup>to</sup> di Zeffiri.  
Sarabande (221), Intrada (222), Gagliarda (223),  
Aria (224).
78. Balletti<sup>1</sup> zu den Geburtsdag Ihro Mayst. der Regierenden  
Khäyserin den 12. Julio Año 1671.  
Allemande di genio della musica (225), Minue (!) (226),  
Balletto 1<sup>mo</sup> della lotta.  
Aria 1<sup>ma</sup> (227), Aria 2<sup>da</sup> (228).
79. Balletto 2<sup>do</sup> di Cacciatori.  
Aria 1<sup>ma</sup> (229), Aria 2<sup>da</sup> (230).
80. Balletto<sup>2</sup> Ihro Durchl. der Erzherzogin Maria-Anna zu den  
Geburtsdag Ihro Khays. May. der Frauen Frauen Mutter  
a. 18. Nov. Año 1671.  
Allemande (231), Courente (232), Gagliarda (233),  
Aria (234), Sarabande (235), Ihre Durchl. Intrada allein  
vor dem Ballett (236).

<sup>1</sup> Nach ‚La gara de’ genij‘. Text von Nic. Minato, Musik von A. Draghi.

<sup>2</sup> Nach ‚Cidippe‘. Text von Nik. Minato, Musik von A. Draghi. Die  
Erzherzogin tanzte als Diana, vier Hofdamen als Nymphen.



81. Balletto<sup>1</sup> zu den Geburtstag Ibro May. der Königin von Spanien Anno 1671 (22. Dez.).

Intrada (237), Aria 1<sup>ma</sup> di Soldati (238), Aria 2<sup>da</sup> da Ninfe (239), Aria 3<sup>ta</sup> di Tutti (240), Canario (241).

82. Arie von der Policinelli Mascara Anno 1672.

Passamezzo (242), Gigue (243).

83. Balletto Ihro Durchl. der Erzherzogin Maria Anna zu der wirtschafft<sup>2</sup> den 28. Januario Anno 1672.

Intrada der Wirtschafft (244), Intrada di Cavalieri (245), Buore (246), Intrada della Serenissima (247), Intrada delle Dame (248).

<sup>1</sup> In dem Briefe Leopolds I. vom 30. Dezember 1671 findet sich das folgende P. S.: *En el cumpleaños de la reyna* habe ich eine spanische Comedi halten lassen, ist erst neulich von Calderon gemacht worden, doch habe dazue *entremesos en musica* machen lassen, und weil sie wohl abgeloffen, habe ich Euch hiebei einige exemplaria schicken wollen. Fontes, Bd. 57, S. 207.

<sup>2</sup> Über derartige ‚Wirtschaften‘ im Fasching berichtet Vehse in ‚Geschichte des österreichischen Hofes‘ etc. „... Es wurde dabei von Hofdamen ein regelrechter Marktplatz aufgerichtet und jede ihren absonderlichen Stand wohl verziert gehabt.“ Menestrier schreibt in ‚Des Représentations en Musique anciennes et modernes‘ über diese Veranstaltungen: „On fait en Allemagne de ces Festins d'appareil, particulièrement le Carnaval, où les Princes, les Seigneurs et les Dames se deguisent, en Hôteliers et Hôtelières, en Valets et Servantes d'Hôtellerie, ce qu'on nomme Virtchafft. Il s'en est fait de cette sorte dans les Cours des Electeurs avec d'agréables Musiques, particulièrement dans la Cour de Bavière, où la Feu Electrice Madame Henriette Adelaïde sembloit avoir amené avec elle toutes les Graces, et toute la magnificence de la Royale Cour où elle étoit née, avec la grandeur d'Ame de Madame Chrétienne de France sa Mère, l'Heroine de son siècle, et la Princesse la plus généreuse que l'on ait vue. L'an 1670 l'onzième de Février on fit dans le Palais de Munich, une de ces Fêtes de Wirtschaft, où d'Hôtellerie à l'Allemande, mais d'une manière la plus agréable et la plus spirituelle du monde.“ Leopold I., der, wie man aus vorliegendem Verzeichnis ersehen kann, zu Ehren seiner jungen Frau eine große Zahl derartiger Feste veranstaltet, schreibt am 9. Februar 1673, knapp vor dem Tode seiner schon längere Zeit kränkelnden Frau, an Graf von Pötting: „Jetzo divertieren wir uns mitt dem Fasching und haben eben heutt ein Wirdtschafft.“ Vide Pribram op. cit.



84. Tre balletti<sup>1</sup> zu Ihro Mayst. des Kayzers Geburts Tag  
Anno 1672 (9. Juni). Balletto 1<sup>mo</sup> di donne Veggie.  
Intrada (249), Aria (250), Borea (251).
85. Balletto 2<sup>do</sup> di Paggi.  
Borea (252), Saltarello (253), Aria (254), Gigue (255),  
Traccanario (256).
86. Balletto 3<sup>to</sup> di Vity.  
Aria 1<sup>ma</sup> (257), Aria 2<sup>da</sup> (258), Courente (259).
87. Tre balletti<sup>2</sup> zu den geburts Tag Ihro Mayst. der Re-  
gierenden Kaeserin Anno 1672 (12. Juli).  
Balletto di Puffoni.  
Aria 1<sup>ma</sup> (260), Aria 2<sup>da</sup> (261), Gigue (262).
88. Balletto 2<sup>do</sup> di Alchimisti.  
Intrada (263), Aria di laboranti (264), Retirada (265).
89. Balletto 3<sup>to</sup> de Ninfe.  
Allemande (266), Treza (267), Aria (268), Sarabande  
(269).
90. Balletto<sup>3</sup> zu dem Geburtsdag Ihro May. der verwitibten  
Keyserin Anno 1672 gedantz von Ihro Durchl. d. Erz-  
herzogin Maria Anna (18. Nov.).  
Intrada (270), Aria (271), Sarabande (272), Gagliarda  
(273), Minue (274), Retirada (275).
91. Zwey Balletti zu den geburtsdag Ihro Mayst. der Khönigin  
Aus Spanien 1672 (22. Dez.).  
Balletto 1<sup>mo</sup> di Spiritelli.  
Intrada (276), Aria (277), Retirada (278).

<sup>1</sup> Zu *Gl'Atomî d'Epicuro*. Text von Nic. Minato, Musik von A. Draghi.

<sup>2</sup> *Gundeberga*. Text von Nic. Minato, Musik von A. Draghi. Auch von diesen beiden Opern und der *Sulpitia* (vide Nr. 90) sandte Leopold spanische und italienische Textbücher an Graf Pötting. Vide *Fontes rerum austriacarum*, Bd. 57, S. 240 und 249.

<sup>3</sup> Nach *Sulpitia*. Text von Nic. Minato, Musik von A. Draghi. Im deutschen Textbuche steht: „Hierauß folget der Tantz der Glori mit denen Heldentugenden als nemlichen die Glori dargestellt von Ihrer Ertzherzog. Durchlaucht und die Tugenden von denen Fräulein“.



92. Balletto 2<sup>do</sup> di Pastori et Ninfe.

Intrada (279), Aria (280), Courente (281), Aria Courente (282).

Kodex 16588.

Arien zu den Balletten, welche an der Kayserl. Königl. Mayst. Leopoldi des 1<sup>ten</sup>. Hoff vom 15. November anno 1680 bis auf den Fasching anno 1685 gehalten worden. Componirt von Andreas Antonius Schmelzer. Erstes Buch.

1. Balletto 1<sup>mo</sup> de Schiavi. Zu dem Glorwirdigsten Namens Tag Ihro Mayst. deß Kayßers Leopoldi Primi. ist gedantz worden von denen Hochadelichen Hoff Damen zu Linz den 15. November anno 1680.

Intrada (1), Bouré (2), Retirada (3).

2. Balletto 2<sup>do</sup> de Greci. Zu dem Glorwirdigsten Namens Tag Ihro Mayst. des Kayßers, ist auch von denen Hochadelichen Hoff Damen gedantz worden zu Linz den 15. November Anno 1680. Und ist mit Schallmay, Geige und einen Fagott producirt worden.

Aria 1<sup>ma</sup> (4), Aria 2<sup>da</sup> (5).

3. Balletto 3<sup>zo</sup> zu dem Glorwirdigsten Namenstag Ihro Mayst. des Kayßers, ist gedantz worden von Ihro Durchl. der Erzherzogin Maria Josepha samt andern 6 Hochadelichen Hoff Damen zu Linz den 15. November 1680. Und ist die Intrada neben der Banda von Geigen mit Jägerhorn producirt worden.

Aria per la Diana (6), Boure (7), Gagliarda (8), Minuet (9), Retirada (10).

4. Balletto<sup>1</sup> di Teutoni ist gedantz worden von Prinz Ludwig von Baaden, mit andern Cavagliern zu Linz den 24. November Anno 1680.

Gagliarda (11), Boure (12), Sarabande (13), Aria Burlesca (14), Minuett (15), Retirada (16).

---

<sup>1</sup> Nach *Introduzione ad un ballo di Teutoni*. Musik von A. Draghi.



5. Balletto ist gedantz worden von Ihro Durchl. der Erzherzogin Maria Josepha samt andern 6 Hochadelichen Hoff Damen an den glorwürdigsten Geburtstag Ihro Mayst. der Regierenden Kayserin, den 6. Januarij Anno 1681.  
Intrada (17), Sarabande (18), Traccanario (19), Retirada (20).
6. Khreitl Weiber Ballett, ist gedantz worden im Fasching zu Linz den 3. Februarij Anno 1681. Von Ihro Durchl. der Erzherzogin Maria Josepha und Ihro Durchl. der Herzogin von Neuburg; wie auch in den letzten 2 Arien von beiden Prinzen von Neuburg samt anderen Damen.  
Intrada mit der leyern (21), Aria 1<sup>ma</sup> (22), Aria 2<sup>da</sup> (23), Aria 3<sup>ta</sup> (24), Retirada (25), Vilanesca (26), Minuett (27).
7. 3 Balletti zu der Comedi im Fasching, welche Intituliert ist *la forza dell' Amicitia*<sup>1</sup> ist gehalten worden zu Linz den 13. Februarj Anno 1682.  
Balletto 1<sup>mo</sup> di Gobbi.  
Intrada (28), Canario (29), Retirada (30).
8. Balletto 2<sup>do</sup> di Guardie inebriate.  
Aria 1<sup>ma</sup> (31), Aria 2<sup>da</sup> (32), Aria 3<sup>ta</sup> (33).
9. Balletto 3<sup>to</sup>. Il Trionfo dell Amicitia.  
Intrada (34), Sarabande (35), Gavotte (36), Retirada (37).
10. 3 Balletti zu der Comedi der Hochadelichen Hoff Damen ist gehalten worden zu Linz den 16. Februarij. Anno 1681.  
Balletto 1<sup>mo</sup> La Schola di Ballare.  
Aria 1<sup>ma</sup> Il Sig. Tobia (38), Aria 2<sup>da</sup> Don Pietro Martin (39), Aria 3<sup>ta</sup> Faberle (40).

<sup>1</sup> Text von Nic. Minato, Musik von A. Draghi. Akt I fehlt. In der Partitur stehen zum 2. Ballett folgende Angaben: „Scena X. Marcino e Rurico. Le Guardie addormentati. Si vanno svegliando le Guardie con moti ridicoli di stordita ubriachezza: principiano a ballare. Poi Macrino, e Rurico uno da una Parte della scena, e l'altro dall'altra si fanno vedere solamente, con la sesta fuori e nel mezzo del Ballo, al suono della Musica del medesimo, cantano, come nella scena ottava a 2 { Fa lo corvo crà crà crà e lo cucco cu cu cu. Segue il ballo delle guardie ubbriache.“



11. Balletto 2<sup>do</sup> di 4 Erlicini samt den Doctor Gratian.  
Intrada (41), Moresca (42), Retirada (43).
12. Balletto 3<sup>to</sup> di Maschere.  
Intrada (44), Aria (45), Sarabande (46), Retirada (47).
13. Balletto di 4 Advocati zu der Ridicula ist gehalten worden  
zu Linz den 17. Februarij Anno 1681.  
Bergamasco (48), Traccanario (49).
14. 3 Balletti zu der Oper in der Neÿstatt<sup>1</sup> den 9. Junio  
Anno 1681. Balletto 1<sup>mo</sup> delle Persiane.  
Aria 1<sup>ma</sup> (50), Aria 2<sup>da</sup> (51), Aria 3<sup>ta</sup> (52).
15. Balletto 2<sup>do</sup> dei Spiriti familiari.  
Aria 1<sup>ma</sup> (53), La Spiritella (54), Retirada (55).
16. Balletti 3<sup>to</sup> delle Anime fortunate.  
Intrada (56), Boure (57), Traccanar (58).
17. Arie, welche zu Frostorff mit geigen und lauthen seint  
producirt worden, an dem glorwirdigsten Namens Tag, Ihro  
Mayst. der Regierenden Keyserin den 22. Jully, Anno 1681.  
Allemande (59), Boure (60), Minuett (61).
18. 2 Balletti<sup>2</sup> seint gehalten worden bey den fest zu Männers-  
torff den 26. July 1681.  
Balletto 1<sup>mo</sup> di Pastori.  
Intrada (62), Boure (63), Sarabande (64).
19. Balletto 2<sup>do</sup> di Soldati riformati.  
Intrada (65), Minuett (66).
20. Balletto ist gedantz worden von Ihro Durchl. der Erzherzogin  
Maria Josepha mit andern Hochadelichen Hoffdamen, an  
dem glorwirdigsten Namens Tag Ihro Mayst. deß Kaysers  
zu Edenburg den 15. November 1681.  
Intrada (67), Gavotte (68), Gagliarda (69), Minuett  
(70), Sarabande (71), Retirada (72).

---

<sup>1</sup> *Temistocle in Persia.* Text von Nic. Minato, Musik von A. Draghi.  
Nur Akt II der Partitur erhalten. Dort heißt es am Schluß: *Segue ballo  
di spiriti.*

<sup>2</sup> Zu *Achille in Tessaglia*, *Dramma per musica* von A. Draghi.



21. 3 Balletti zu der Comedi, welche Intituliert ist *„Gli Strategemi di Biantè“*.<sup>1</sup> An dem glorwürdigsten Geburtstag Ihrer Mayst. der Regierenden Kayserin den 6. Januarij Anno 1682. Balletto 1<sup>mo</sup> di Soldati persiani.  
Intrada (73), Traccanar (74).
22. Balletto 2<sup>do</sup> di Crivellatori.  
Intrada (75), Gavotte (76).
23. Balletto 3<sup>to</sup> d' Allegrezze.  
Intrada (77), Boure (78), Gagliarda (79).
24. Balletto 1<sup>mo</sup> di Pescivendoli. Zu der Opera im Fasching<sup>2</sup> ist gehalten worden den 5. Februarij Anno 1682.  
Intrada (80), Aria (81).
25. Balletto zu der Ridicola am Fasching Sontag den 8. Februarij Anno 1682.  
Intrada (82), Saltarella (83).
26. Balletto am fasching Tag ist gedantz worden von denen Hochadelichen Hoff Damen Ihrer Mayst. der verwitibten Kayserin den 10. Februarij. Anno 1682.  
Gavotte (84), Minuett (85), Gavotte (86), Boure (87), Aria (88).
27. Balletto<sup>3</sup> ist gedantz worden zu Laxenburg, von Ihrer Durchl. dem Erzherzog Joseph, mit Ihrer Durchl. der Erzherzogin Maria Antonia, sambt andern 4 Hochadelichen Hoff Damen den 9. Junio 1682.  
Gagliarda (89), Boure (90), Canario (91), Retirada (92).
28. Balletto<sup>4</sup> von den 12 vergulden Statuen in dem Tempel des Apollo haben representiert die 12 Stundten, ist gedantz worden zu Laxenburg den 14. Jullio Anno 1682.  
Aria 1<sup>ma</sup> (93), Aria 2<sup>da</sup> (94), Aria 3<sup>ta</sup> (95).

<sup>1</sup> Text von Nic. Minato, Musik von A. Draghi.

<sup>2</sup> *„La Chimera“*, *Dramma fantastico musicale*. Text von Minato, Musik von A. Draghi.

<sup>3</sup> Nach *„Il sogno delle Gratie“*, Introd. ad un balletto<sup>4</sup>. Text von Minato, Musik von Draghi. Vide Neuhaus op. cit.

<sup>4</sup> Nach *„Il tempio d'Apollo in Delfo“*, Introduttione d'un balletto<sup>4</sup>. Text von Nic. Minato, Musik von Draghi. Il Balletto fu delle Statue di Bronzo delle 12 Hore del giorno, con la Sfera, che mostra le hore, col suono di esse dall 1 fino alle 12 che si vedono, e si ordono nelle figure del Ballo.



29. Balletto dalle Sirene ist gedantz worden in der Favorita den 18. Jullio Anno 1682.

Intrada (96), Sarabande ist neben einem Chor geigen mit 4 Härpfen gemacht worden (97), Gavotte (98).

30. 3 Balletti<sup>1</sup> seint gedantz worden zu Schonbrunn den 22. Jullio Anno 1682.

Balletto 1<sup>mo</sup> di Cacciatori.

Intrada (99), Traccanar (100).

31. Balletto 2<sup>do</sup> Von Kriegerischen Paÿerinnen.

Aria 1<sup>ma</sup> (101), Aria 2<sup>da</sup> (102).

32. Balletto 3<sup>to</sup>. Von Kriegerischen Pauren.

Intrada (103), Aria (104), Gavotte (105).

33. 2 Balletti<sup>2</sup> seint gedantz worden an dem glorwürdigsten Geburtstag Ihro Mayst. der Regierenden Kayserin, den 6. Januario. Anno 1683.

Balletto 1<sup>mo</sup> delle 4 Arti liberali.

Intrada (106).

34. Balletto 2<sup>do</sup> di Maestri e Scolari.

Galliarde (107), Bourea (108), Gavotte (109).

35. Balletto von alten Weibern und Zigeÿnerin ist gedantz worden von Ihro Durchl. der Erzherzogin Maria Antonia samt andern 14 hochadelichen Hoff Damen, den 11. Februario Anno 1683.

Intrada (110). Die Aria ist samt einem Chor geigen mit trummel und flöte gemacht worden (111). Bergamasco (112). Die Ciaconne ist gedantz worden von Ihro Durchl. dem Erzherzog Joseph (113), Moresca (114).

36. 3 Balletti<sup>3</sup> seint gedantz worden bey der Comedi, Intitoliert ,*lo Smemorato* den 28. Februario Anno 1683.

Balletto 1<sup>mo</sup> delle Tiratori di Ballestra.

Intrada (115), Traccanar (116).

<sup>1</sup> Nach ,*Le fonti della Boetia*‘. Musik von Giov. Batt. Pederzuoli. Vide A. v. Weilen op. cit.

<sup>2</sup> Zu ,*Il giardino della virtù*‘. Text von Nic. Minato, Musik von A. Draghi.

<sup>3</sup> ,*Lo smemorato*‘. Text von Minato, Musik von Draghi.



37. Balletto 2<sup>do</sup> di Gioechi Stolidi.  
Intrada (117), Trezza (118).
38. Balletto 3<sup>to</sup> delli Mutti.  
Intrada (119), Aria (120).
39. 3 Balletti seint gedantz worden von Ihro Durchl. der Erzherzogin Maria Antonia samt andern Hochadelichen Hoff Damen den 1. Martio Anno 1683.  
Balletto 1<sup>o</sup>. Von 4 Ninfen so sich in bäumer verwandelt.  
Courente (121), Sarabande (122), Minuett (123).
40. Balletto 2<sup>do</sup>. Von Zauberinen.  
Intrada (124), Aria (125), Trezza (126).
41. Balletto 3<sup>to</sup> di Pastori et Ninfe.  
Der Bergamacso ist gedantz worden von Ihro Durchl. dem Erzherzog Joseph (127), Bourea (128), Gagliarda (129), Menuett (130).
42. 4 Balletti seint gedantz worden von denen Hochadelichen Hoffdamen bey Ihro Mayst. der verwitibten Keyserin den 2. Martio Anno 1683.  
Balletto 1<sup>mo</sup>.  
Aria (131).
43. Balletto 2<sup>do</sup>.  
Intrada (132), Gavotte (133).
44. Balletto 3<sup>to</sup>.  
Saltarella (134), Minuett (135).
45. Balletto 4<sup>to</sup>.  
Intrada (136), Ciaccona (137), Traccanar (138).
46. 3 Balletti seint gedantz worden bey der Comedia zu Laxenburg den 9. Junio Anno 1683.  
Balletto 1<sup>mo</sup> dei Venti.  
Intrada (139), Menuett (140).
47. Balletto 2<sup>do</sup> dei Animalì.  
Aria (141).
48. Balletto 3<sup>to</sup> delle Statue.  
Intrada (142), Aria (143), Folia (144).



49. Balletto dei Genij Eroici, ist gedantz worden von Ihro Durchl. dem Erzherzog Joseph mit andern drei Cavaglien den 15. November Anno 1683.

Intrada (145), Moresca (146), Canario (147).

50. Balletto<sup>1</sup> ist gedantz worden bey der Comedi zu Linz an dem glorwürdigsten Geburts dag Ihro May. der regierenden Kayserin den 6. Januario Anno 1684.

Intrada (148), Bourea (149), Traccanar (150).

51. Balletto ist gedantz worden von Ihro Durchl. beiden Prinzen von Neyburg Ludovico und Carlo, sambt noch andern 6 Cavaglien, an dem glorwürdigsten Geburtstag Ihro Mayst. der Regierenden Kayserin Anno 1684.

Intrada 1<sup>ma</sup> (151), Intrada 2<sup>da</sup> (152), Gagliarda (153), Minuett (154), Sarabande-Ciaconna (155).

52. Balletto ist gedantz worden von Ihro Durchl. dem Erzherzog Joseph und Ihro Durchl. der Erzherzogin Maria Antonia sambt andern Hochadelichen Hoff Damen Anno 1684.

Bergamasco (156), Villanesca (157), Gavotte (158), Villanesca (159), Moresca (160).

53. 2 Balletti<sup>2</sup> seint gedantz worden von Ihro Durchl. beiden Prinzen von Neyburg Ludovico und Carlo sambt andern Cavaglien. Im Fasching zu Linz Anno 1684.

Balletto 1<sup>mo</sup> d'Astrologi.

Intrada (161), Gavotte (162).

54. Balletto 2<sup>do</sup> dei Spiriti familiari.

Intrada (163), Rondon (164), Traccanario (165).

55. 2 Balletti seint gedantz worden bey der Academia von Ihro Durchl. dem Erzherzog Joseph und Ihro Durchl. der Erzherzogin Maria Antonia sambt andern Hochadelichen Hoffdamen. Im Fasching zu Linz 1684.

Balletto 1<sup>mo</sup> ist gedantz worden von Ihro Durchl. dem Erzherzog Joseph.

Aria (166).

<sup>1</sup> In Verbindung mit *Gl'elogii*. Text von Minato, Musik von Draghi.

<sup>2</sup> In Verbindung mit *Intermedio per la comedia del finto Astrologo sotto dei confieri*. Im Karneval dargestellt von Kavalieren. Text von Minato, Musik von Draghi.



56. Balletto 2<sup>do</sup>. Von alten Männern und jungen Mädlein.

Intrada (167), Menuett (168), Aria (169).

57. Balletto ist gedantz worden von Ihro Mayst. der Königin im Polln sambt noch andern Hochadelichen Hoff Damen. Im Fasching zu Linz Anno 1684.

Gavotte (170), Sarabande (171), Minuett (172). Die Aria ist gedantz worden von Ihro Durchl. dem Herzog von Lothringen (173).

58. Balletto ist gedantz worden von Unterschidlichen Cavaglieren im Fasching zu Linz Anno 1684.

Intrada (174), Aria (175).

59. Balletto<sup>1</sup> ist gedantz worden an dem glorwirdigsten Geburtstag Ihro Mayst. deß Kayzers zu Linz den 9. Juniy Anno 1684.

Intrada (176), Menuett (177), Gagliarda (178).

60. Balletto ist gedantz worden von Ihro Durchl. der Erzherzogin Maria Antonia sambt andern 6 Hochadelichen Hoff Damen, an dem glorwirdigsten Namens Tag Ihro Mayst. des Kayzers. In Wienn den 15. November Anno 1684.

Intrada (179), Bourea (180), Aria (181), Menuett (182), Sarabande (183), Retirada (184).

61. Balletto<sup>2</sup> ist gedantz worden an dem glorwirdigsten Geburtstag. Ihro Mayst. der Regierenten Kayserin den 6. Januariy Anno 1685.

Intrada (185), Courente (186), Sarabande (187).

62. Balletto ist gedantz worden von Ihro Durchl. dem Erzherzog Joseph und Ihro Durchl. der Erzherzogin Maria Antonia sambt noch andern Hochadelichen Hoff Damen. Im Fasching den 13. Februario Anno 1685.

Intrada (188), Minuett (189), Gavotte (190), Minuett . Aria (191), Minuett.

<sup>1</sup> In Verbindung mit *„Tullio Hostilio apprendo il tempio di Giano“*. Text von Minato, Musik von A. Draghi.

<sup>2</sup> Nach *„I varii Effetti d'Amore. Introduttione ad un balletto.“* Musik von A. Draghi. Anmerkung des Textbuches: *„Segue il Ballo d'Imeneo trà le Gratie, et tra gl'Amori.“*



63. Balletto von gärtnerinnen, ist gedantz worden von Ihro Mayst. der Königin in Polln sambt noch andern Hochadelichen Hoff Damen. Im Fasching den 22. Februario Anno 1685.  
Bourea (192), Intrada (193), Menuett (194).
64. 2 Balletti seint gedantz worden bey der Comedi Im Fasching von unterschiedlichen Cavaglien den 1. Martio Anno 1685.  
Balletto 1<sup>mo</sup> delle Furie.  
Aria (195).
65. Balletto 2<sup>do</sup>.  
Intrada (196), Minuett (197).
66. Balletto von frösch und Pauren ist gedantz worden bey der Ridicola im Fasching den 4. Martio Anno 1685.  
Intrada (198), Aria (199).
67. Balletto ist gedantz worden von Ihro Mayst. der Königin in Polln sambt noch andern Hochadelichen Hoff Damen. Im Fasching 1685. Die erste und die letzte Arie sint mit schallmey geigl produciert worden.  
Aria mit schalmey geigl (200), Menuett (201), Aria (202), Menuett (203), Aria mit schalmey geigl (204).
68. Balletto ist von unterschiedlichen Cavaglien gedantz worden Im Fasching Anno 1685.  
Intrada (205), Menuett (206), Gavotte ist gedantz worden von jungen Cavaglien (207).

## V.

### Anhang

zu Kodex 16583, Nr. 8.

#### Das ‚Ross Ballett‘.

Das ‚Ross Ballett‘ bildete einen Hauptpunkt der Festlichkeiten, welche Kaiser Leopold zu Ehren seiner jungvermählten Gattin Margareta Theresia von Spanien veranstaltete. Die Reise der kaiserlichen Braut<sup>1</sup> nach Wien hatte sich infolge mannig-

<sup>1</sup> A. F. Pribram, Die Heirat Kaiser Leopold I. mit Margareta Theresia von Spanien. Archiv f. österr. Geschichte, Bd. 77 und Privatbriefe Kaiser



facher Hindernisse derart verzögert, daß sie erst in vorgerückter Jahreszeit in Österreich eintraf. Knapp vor der Einschiffung des Hofstaates in Spanien war sie von einem Fieber befallen worden, und es mußten Boten an den Kaiser mit dieser betäubenden Kunde gesandt werden. Nach ihrer Genesung brachte sie ein prunkvoll ausgerüstetes Schiff, ‚La Reale di Spagna‘, begleitet von einer Flottille spanischer Schiffe, nach Finale, wo sie der kaiserliche Heerführer Graf Montecuccoli erwartete. Von hier aus dauerte aber die Reise noch über drei Monate bis nach Wien. Fortwährend sendet der Kaiser Boten entgegen. In Trient begrüßt sie der Kardinal Graf Harrach, in Villach Graf Weißenwolf, in Steiermark Graf Wolkenstein, an der österreichischen Grenze der Obersthofmarschall Graf Starhemberg. Der Kaiser selbst kam ihr, ungeduldig, seine Braut zu sehen, die er nur nach Bildern und Beschreibungen seiner Höflinge kannte, nach Schottwien entgegen (Fontes, Bd. 56, S. 263, Brief vom 25. Nov.), konnte sie aber, dem Zeremoniell folgend, nicht selbst nach Wien geleiten und reiste ihr voran, um den offiziellen Empfang in Wien vorzubereiten. Er hatte sich ihre Ankunft viel früher erhofft und dementsprechend Vorbereitungen für einen sommerlichen Empfang getroffen, der aber trotz der winterlichen Jahreszeit, die inzwischen eingebrochen war, nicht aufgegeben werden sollte. Als er von der Verzögerung erfuhr, schrieb er seinem Vertrauten, dem Grafen Eusebius von Pötting, der als Botschafter in Madrid sich große Verdienste um das Zustandekommen der Ehe erworben hatte: ‚Wie aber unsere festas, absonderlich die zue Ross, werden können gehaldten werden, de hoc dubito bey disem windterlichen Wetter, ma non importa, wann die Brautt hie ist, ist es Fest genung.‘ (Fontes, Bd. 56, S. 241.)

Zum Zwecke der Aufführung dieses ‚Ross Balletts‘ wurde auf dem Burgplatze ein ‚turm Hohes‘ Gebäude aus Holz errichtet und an 60.000 Reichstaler für die Ausstattung des Balletts verausgabt. Die Proben begannen am 30. August 1666. Von da an wurde durch fünf Monate wöchentlich zweimal an den kom-

---

Leopold I. an den Grafen F. E. Pötting, herausgegeben von A. F. Pribram und M. v. Landwehr. Fontes rerum austriacorum, Bd. 56, S. LIII – LXI. Kaiser Leopold sandte dem Grafen mehrmals Textbücher der aufgeführten Opern, von denen einige mit Balletten versehen waren, worauf im vorangegangenen Teile verwiesen ist.



plizierten Figuren der spanischen Schule geprobt, die man in den Kupfern des Werkes:

La Contesa  
dell' Aria, e dell' Acqua  
Festa a Cavallo  
Rappresentata  
nell' Augustissime Nozze  
Delle  
Sacre Ces. Reali M. M.  
dell' Imperatore  
Leopoldo  
e dell'  
Infanta  
Margherita  
Delle Spagne  
Inventata e descritta  
Da Francesco Sbarra  
Consigliero di sua Maesta Cesarea  
In Vienna D'Austria.

Appresso Matteo Cosmerovio, Stampatore della Corte, l'Anno 1667.

studieren kann. Es handelt sich hier um eine der üblichen ‚Descrizionen‘, Festbeschreibungen, welche den Inhalt der Gesänge sowie den ganzen szenischen Apparat zu enthalten pflegten. In einem zweiten Bande waren die Tänze J. H. Schmelzers in sechsstimmiger Partitur beigelegt. Der vollständige Titel dieses Druckes lautet:

Arie  
per il .  
Balletto  
a  
Cavallo  
Composte  
dall  
Gioanne Enrico Schmelzer  
Musico di Camera di S. M. C.  
In Vienna D'Austria.

Appresso Matteo Cosmerovio, Stampatore della Corte, l'Anno 1667.

Eine deutsche Ausgabe der vorgenannten Beschreibung sowie des Notenanhanges findet sich im *Diarium Europaeum*



als Beilage.<sup>1</sup> Der Musikteil der Publikation umfaßt jene Tänze am Schlusse des Werkes, bei denen der Kaiser selbst führend teilnahm, und zwar: 1. Corrente per l'Intrada di S. M. C. e di tutti i Cavaglieri. Con Trombe e Timpani. 2. Giga per Entrata de i Saltatori, e per molte altre figure. Con Viol. e Clarini. 3. Follia per nuovo ingresso de i Saltatori, e altre operazioni de Cavalli. Con Trombe e Timpani. 4. Allemanda per gl' intrecci e figure di passeggio grave introdotto di S. M. C. e Cavaglieri. Con Viol. 5. Sarabanda per Termine del Balletto. Con Trombe e Timpani.

Am 20. Dezember, 23. Dezember 1666 und am 3. Januar 1667 fanden ‚Haupt- und Generalproben‘ statt und am 24. Januar erfolgte die ‚wirkliche vollkömmliche Abhaltung des Roßballetts‘, die von 1 Uhr bis 5 Uhr dauerte. Der Kaiser nahm trotz des Abredens seiner Umgebung selbst daran teil; eine Wiederholung erfolgte am 31. Januar.

<sup>1</sup> ‚Deß Funffzehentten Theils | Diarii Europaei | Dreifacher | Appendix | oder | Anhang | Begreifend | I. Die Kayserl. Beylagers Festivitäten | bestehend in überaus prächtiger Einhol- und Einziehung der Allerdurchleuchtigsten Königl. Spanischen Infantin | als Kays. Braut: deßgleichen in einem künstlichen Feuerwercke | und einem zierlichen und kostbaren Thurnier und Ballet zu Ross | mit unterschiedlich vielen grossen und kleinen zum Werck dienenden Kupffer-Figuren. II. Diejenigen Acta Publica und Streit-Schriften, welche wegen deß in den Spanischen Niederlanden angefangenen Krieges | auff Spanischer und Frantzösischer Seyten | pro et contra gegeneinander publicirt und gewechselt worden,‘ etc. ‚Im Jahr 1667.‘

Auf der nächsten Seite: ‚Allerhöchst-eyerliche | Festivitäten | welche bey dem Allerglorwürdigsten Beylager der | beyden Allerdurchläuchtigsten Majestäte Leopoldi I | Römischen Kayzers, wie auch zu Hungarn und Böhmen | etc Königs, Ertz-Hertzogs zu Österreich | etc und | Margaritae | Geborner Infantin von Hispanien etc | Eines Theils | bey überauß Majestätischer Empfahung, | und sehr prächtigem Einzug Allerhöchstgedachten Königl. | Infantin, als Kayserl. Braut, in die Kayserl. Residentz-Statt Wien, wie | selbiger auff einer beyliegenden Kupffer-Platte artig | abgebildet | Andern Theils, in einem überauß künstlichen und kostbaren Feuerwercke | dessen Zierlichkeit auf etlichen andern Kupffer-Platten mit | den Buchstaben A · B · C · und D umständlicher massen entworffen | Und denn in einem noch nie erhörtem Kunst- und Schatzreichem Thurnier | und Ballet zu Ross vorgestellt auff unterschiedlichen großen und kleinern | Kupffer-Platten . . . Nach und nach in der Keyserl. Burg, und ausserhalb derselben | gehalten worden. Im Jahr 1667.‘



In der Einleitung der Beschreibung erwähnt Sbarra, daß die Wettkämpfe immer einen wichtigen Teil der öffentlichen Unterhaltungen gebildet hätten und besonders im toskanischen Gebiete zu hoher Blüte gelangt seien. „Nella vaga Metropoli della Toscana, che percio se le deve meritamente il nome di Flora, dopo haver richiamata alla vita l'arte meravigliosa del Pennello, già per molti secoli sepolto nella Tomba dell' oblio ridotta alla sua antica Maestà, e perfezzione l' Architettura, dalla barbarie de i tempi auvilata, e poco men, che distrutta, insegnata alla Poesia il Toscano linguaggio, scoperte non meno in Ciel nuove stelle, che in Terra nuovi Mondi, et inventata nella Musica un altra Maniera che imitando il Natural discorso, senza toglier punto della sua intelligenza, esprime meravigliosamente gl'affetti, hà di piu aggiunto a questi generosi essercizij dell' Armi<sup>1</sup> il maggior ornamento, che potesse giamai escogitarsi, mentre ha saputo erudire i feroci Corsieri ad emular sotto Maestra mano le destrezze, e disinuolture delle meglio essercitate danze con tal aggiustatezza di figure, e di passi regolati al suono di musici instrumenti, che piu non potrebbe aspettarsi da un ben ordinato Balletto praticato da i piu periti con tutte l'esquisitezze dell' arte.“

Wenn man diesen Bemerkungen nachgeht, so findet man ihre Bestätigung in den literarischen Quellen. In dem Hauptwerk, das uns über die Hoffestlichkeiten am Mediceerhofe in der Zeit von 1600 bis 1637 auf Grund eines Tagebuches unterrichtet,<sup>2</sup> finden wir eine Reihe von Bemerkungen und Daten über derartige „Balli a cavallo“. Am 27. Oktober 1608 fand anläßlich der Hochzeit Cosimo v. Medicis mit Maria Magdalena von Österreich ein „ballo di persone a cavallo“ statt, wobei gegen vierzig Kavalieri, unter ihnen die Fürsten von Mantua und Bracciano, mitwirkten, „tutti vestiti da ninfe indiane e vi faceva il sig. Principe e poi tutti i suoi cortegiani et altri signori, et il signore Don Francesco Medici fu maestro di campo. Et il Balletto era Eolo re di venti, che con una infinità di servitori vestiti da

<sup>1</sup> Vgl. Poetica Descrizione d'intorno all'inventione della Sbarra, Combattuta in Fiorenza nel cortile del Palagio de'Pitti in honore della Sereniss. Signora Bianca Cappello, Gran Duchessa di Toscana 1579.

<sup>2</sup> Angelo Solerti, Musica, Ballo e Drammatica alla Corte Medicea dal 1600 al 1637. Notizie tratte da un Diario. Firenze 1905.



Venti si mosse a tutta carriera'. Dieses Ballett ist für uns wegen der Ähnlichkeit des Sujets mit dem von Sbarra interessant. Der Titel lautet: Ballo e Giostra | de' Venti | Nelle nozze del Serenissimo Principe | e della Serenissima Principessa | di Toscana | Archiduchessa | d' Austria. In Firenze | Appresso i Giunti 1608.

Ebenso fand am 16. Oktober 1616 ein ,Guerra di Bellezza, festa a cavallo' zu Ehren der Ankunft der Fürsten von Urbino statt; zu diesem Anlaß schrieben Jacopo Peri und Pavolo Francesino die Musik. Außerdem fanden in diesen Jahren eine Reihe kleinerer Ballette zu Pferde statt, die teilweise improvisiert und nur von einer kleinen Schar ausgeführt wurden.

In Wien wurde aber das Fest im größten Stile vorbereitet. Der große Hof der kaiserlichen Burg war für die Aufführung durch Aufstellung von Gerüsten und Tribünen in ein Theater umgewandelt worden. Man hatte zu diesem Zwecke den Architekten Carlo Pasetti, der als der beste Künstler dieser Art in Italien galt, aus Ferrara kommen lassen. Die Kupfer, welche der gedruckten Beschreibung beigegeben sind, lassen die Pracht und Erfindung der Einrichtungen erkennen. Sie sind nach Plänen Pasettis von Nikolaus van Hoy gezeichnet und von Franciscus van den Stein graviert.

Das erste Blatt (58 × 45 cm) zeigt ein Schiff, auf dem die Fama als geflügelte Gestalt in einem weißen Seidengewande, das mit Augen, Ohren und Zungen aus Gold und Edelsteinen symbolisierend verziert war, eine silberne Trompete in der Hand, hereingezogen wurde und den üblichen Prolog sang.<sup>1</sup> Das zweite Blatt (39 × 68 cm) ist ein Übersichtsbild und zeigt den Burghof, rings mit Tribünen umstellt, in der Mitte das Schiff, umgeben von vier Maschinen, die auf den folgenden Blättern vergrößert reproduziert sind. Auf der einen Seite des Hofes befand sich überdies ein triumphbogenartiger Aufbau, auf dem sich der Tempel der Vesta erhob, dessen kostbare Materialien: Marmor, Bronze und Lapislazuli später ausführlich geschildert werden.

<sup>1</sup> In der ,Descrittione dell'Intermedii' anläßlich der Anwesenheit des Erzherzogs von Österreich am 1. Mai in Florenz wird die Erscheinung der Fama im ersten Intermedium auf einem ,leggiadrissimo carro d'oro à ovato' beschrieben, in der rechten Hand hält sie eine goldene Trompete und singt: ,Figlia del sommo Giove. La Fama io son . . .'



Die vier folgenden Blätter — Detailstudien aus dem zweiten Blatte — bringen ( $30 \times 42$  cm) den später in den Zauberopern unentbehrlich gewordenen Wolkenwagen, eine Grotte des Vulkan und der Zyklopen, Neptun auf dem Rücken von Meerrossen und einen stilisierten Garten. Die anschließenden sieben Kupfer bringen Abbildungen der Figuren des Karussells, das von den Reitern geritten wurde. Darauf folgt (Blatt Nr. 4) ein Kupfer ( $42 \times 68$ ), der den großen Aufzug mit dem Kaiser an der Spitze vorführt. Den Abschluß bilden wieder 13 kleinere Kupfer mit Figuren des Rossballetts und ein letzter großer, der den Abschluß der Figuren, die Retirada enthält. Die Handlung ist, wie bei allen Dichtungen dieser Art, äußerst dürftig und nur ein Vorwand für prächtige, abwechslungsreiche Bilder.

Die Elemente geraten in Streit und die Götter nehmen teils für das Wasser, teils für die Luft Partei. Der Wortwechsel wird immer heftiger, bis unter den Rufen: „Battaglia! Battaglia!“ der Kampf ausbricht. Die Maschinen werden beiseite gerückt und der eigentliche Hauptteil der Handlung, das *Balletto a cavallo* beginnt. Die Einzelheiten dieses Balletts, in dem alle Künste des Reitens entwickelt werden, hat Sbarra genau beschrieben und fügt hinzu, daß alle Zuschauer einen mächtigen Eindruck von der Aufführung mitnahmen. Der Schluß seiner Beschreibung ist für uns wegen der musikalischen Regiebemerkungen wichtig:

*„E partendosi dal Teatro portò con sè gli sguardi, e le lodi di tutti, dandosi nell' istesso tempo principio ad una pienissima, et allegra sinfonia formata da più di 100 instrumenti d' arco, oltre le trombe, flauti, et altri di fiato, che sara in fine di questa con tutte l'altre seguenti del balletto, inventate, e composte dal Sig<sup>r</sup> Gio. Henrico Smelzer, che primo Violinista della Cappella Cesarea, hà sempre in ogni festa Teatrale regolato co la Virtù mirabile delle sue note ogn' attione, che s'è dovuta rappresentarvi, e nel mutar, che fece quest' Aria di proporzione, la M. S. insieme con altri della sua schiera, e le 4 squadriglie s' incaminò con sostenuto passeggio à prender posto per il balletto vedendosi parimente in moto nell' istesso tempo, e Misura 600 persone a piedi, che passando con bell' ordinanza tra i Cavalli in forma altrettanto curiosa, quanto nuova, per non essersi praticata giamai in altre*



simili operazioni, si andavano disponendo intorno al Teatro, mentre si formava la prima figura per introduzione del Balletto, al quale diede principio il Sovrano Monarca, facendo solo la prima entrata in ariose corvette sopra una nobil corrente, ... con tal aggiustatezza, e grazia, che non faceva moto senza esser seguito dall'ossequio, e dallo stupor de riguardanti, che tutti rapiti in estasi per lo giubilo estremo, li tributavano co piu teneri affetti del cuore, augurij di Gloria, e voti di felicità. Così quel Grande destinato dal Cielo à moderar co le sue leggi il Mondo, si vidde all' hora co' intelligenza della Musica, che perfettamente possiede, segno evidente del suo animo ben composto, regolare alla battuta delle note lo spiritoso destriero nel ribatter delle corvette, e doppo alcuni diritti, e volte, con diletto, e meraviglia osservate da i piu periti dell' arte, fermarsi misuratamente in cadenza, operatione non piu veduta, et universalmente stimata la piu difficile, che possa fare un Cavallo, inventione del Sigr Carducci, havendo egli remostrato per la prima volta, e fatto praticar con ogni facilità in quest Augustissime feste il formare, e muover tutte le figure in ogni sorte di maneggio sopra diverse Arie di Trombe, e d'instromenti d' arco in cadenza aggiustata, et in oltre introdotte alcune repliche, ò Echi, che nel mancar dell' Armonia, dando qualche pausa al moto, hanno fatto maggiormente godere l' ordinata vaghezza delle figure, e rese le perfettissime, spiccando sempre piu le mosse d' ogni maneggio al rinforzo da gl' instromenti.

Terminata da S. M. la sua leggiadrissima operatione, le Trombe in segno di devoto applauso, le fecero con un Eco sommesso humilissimo inchino, Indi non ripigliare piu rigorosamente il suono, invitorno 4 Cavalli di Corvette à gare il loro ingresso, ...

Impazienti i capi squadra di festeggiare, havendo cambiati i Cavalli atti all'armeggiare in altri piu leggiadri, e proprij per il Balletto, si mossero con risoluto, et arioso galoppo seguito ogn' uno di loro da tre della sua squadra, e provocati da un rinforzo di Timpani, e Trombe con varij cara colli, ad imitazione e di guerra, e di danza s' intrecciarono sopra i Cavalli gia fermi, indi con lasciare, che i loro Cavallieri voltegiassero intorno a medesimi, si portarono unitamente con briosi giri di raddoppio intorno alla M. S. a renderle il dovuto homaggio de i



loro ossequij, e nell' uscir del cerchio, incontratisi aggiustamente ne i loro seguaci al termine della loro operatione unmoto di seguir ciascuno agevolmente il suo capo, con l'arrestarsi, vennero a formar parte della terza figura, che fu perfettionata doppo variati intrecci di galoppodal rimanente delle 4 squadre con abbassarsi l' armonia de gl' instromenti, per rinforzarla di poi con piu bizzarro impulso a quelli, che dovevano susseguentemente operare, il che essendosi praticato in tutte le figure, si tralascierà di replicarlo per sfuggir' il tedio della soverchia longhezza.

Quindi si vidde con diletto molto maggiore S. M. Ces<sup>a</sup> con tutti gl'altri della sua squadra, muovendosi in corvette, lasciar in mezzo uno spazio capace a quattro agilissimi saltatori i quali al principio d' una aria capricciosa, et allegra, sonata alternatamente da Trombe e istromenti d'arco, divise in due chori nelle parti opposte del Theatro, fecero il loro ingresso....

Nach dieser Episode der Saltatori, welche mit ihren Pferden, wie man den bildlichen Darstellungen entnehmen kann, die kühnsten Sprünge ausführten, absolvierten die Reitergruppen wieder einige elegante Figuren, bis sich der Kaiser, der bisher in der Mitte des Theaters gehalten hatte, gegen die Tribüne der Kaiserin hin begab und hier, vor ihren Augen, zur Musik einer Follia sein Pferd kurbettieren ließ.

Dopo breve riposo intimato dall' Eco dell'Aria, che all'improvviso cangiossi in una dilettevole allemanda di cento, e piu instromenti d' arco, muovendosi tutti i Cavalli diedero principio ad un passeggio grave, e Maestoso in forma di danza con varietà di moti, e d' intrecci si ben intesi, e di figure con tal leggiadria di disegno rappresentate, che meno perfetti di loro passi forse poteansi immaginare i regolati giri delle sfere; invenzione molto a proposito, che oltre al respiro, che portò à i Cavalli doppo si faticose operationi diede anche comodo a tutto il Theatro di riconoscere li Cavalieri d' ammirare l' artificio, e ricchezza de i loro addobbi, e di contribuire i dovuti applausi al valore, che dimostravano, mentre su l' aria medesima si vedevano muovere dalla parte del Tempio li Paggi, le guardie, e i lachè, che senza confonder le figure de i Cavalli, venivano con buon ordine a mettersi al posto per servir a S. M., nella



ritirata, e nell'istesso tempo i portavano ad occupare il luogo di questi le accompagnature de gl' Elementi, per ritraversi in punto da formar lo squadrone a suo tempo, che gl' uni, e gl' altri essendo da 700 persone, tutte riccamente vestite nel moto diverso incontrandosi, facevano con le lor vaghe divise una cangiante, e diletterol mostra, che qual ondosa mare scherzava intorno alla bellissima figura, che formavano li Cavallieri accompagnati dalla maravigliosa operatione de 4. Saltatori, i quali continuarono ancora a far pompa della loro agilità nella figura susseguente, formata a terminar' dell' allemanda su la sua cadenza finale, a cui succedendo una briosa Zarabanda sonata da molte trombe, si mossero tutti li Cavallieri, ciascuna da per sè in diverse, ma ben concertate figure, et in variati maneggi, onde si vidde ad un tratto in ogni parte del Teatro con ordinata confusione risplendere iluminosi usberghi, folgorar le ricche sopra vesti, sventolar i Manti sfarzosi, et ondeggiar i superbi cimieri, con una fluttuante pompa d' oro, d' argento e di gemme, che spiravano splendore, vaghezza è Magnificenza, e terminata la prima parte dell' Aria, si portarono con molti intrecci à formar una stella, nel cui centro operava S. M. con varie volte in corvette insieme co gl' otto, e serpeggiando i capi squadra, tra i Cavalli delle loro schiere, che formavano i raggi Diagonali, sequendo li medesimi doppo l' intreccio con industrie, et ordinato scioglimento, si fermarono in giusta cadenza in altra figura, della cui vista mentre stava appagandosi il Teatro, li 4 Saltatori portandosi sotto la residenza dell' Augustissima Sposa con molte passate sempre in Aria con capriole, fecero conoscere, che nel faticar acquistavano, e non perdevan la lena, Con questa meraviglia altri haverebbe creduto, che dovesse haver fine il Balletto, quando al rinforzo delle Trombe si vidde variarsi figura con cinque giri in moto contrario, arrestandosi a misura di cadenza quei si trovano piu vicini al centro, rinovandosi per ultimo l' arioso maneggio de Saltatori, e mentre li Cavallieri delle 4 squadriglie s' incamminavano di galoppo à riunirsi sotto il loro condottiero, S. M. con briosissimi diritti di corvette, accompagnato da dodici della sua squadra in due all' vicino all' Augustissima Sposa formarano un' altra vaghissima Freccia, che per la confusa, ma ben' ordinata velocità del moto, rendeva con l' oro, argento, e gemme e piume



*de richissimi addobbi una serpeggiante pompa di vaghezza, e di luce con gran meraviglio de gli spettatori, che doppo tante, e si varie operazioni vedevano i Cavalli piu vigorosi che mai, tutto derivando dall' industriosi ripartimenti ordinati dal Sig<sup>r</sup>. Carducci, che senza mai dar pausa alla continuata serie delle variate figure, l' una all' altra susseguenti, gl' haveva saputo con grand' accortezza, e giuditio compartir à tempo gl' aggiustati riposi.'*

Damit war das Ballett beendet. Die zwölf Kavalieri, die als Genien kostümiert waren, postierten sich hinter dem Kaiser, die anderen schlossen sich an und die Bedienten und Garden zu Fuß kamen zuletzt. In dieser Ordnung erfolgte auch der Abzug. So endete dieses Fest, das, wie Sbarra sagt, an Pracht nicht seinesgleichen gehabt habe und auch denkwürdig sei, *per la suavita della Musica, espressa da i primi virtuosi di questo secolo, che tra voci, et instrumenti giunsero al numero di 200 le voci tutti al servizio attuale di quest' Augustissima Corte insieme con la Maggior parte de gl' instrumenti, e il resto intrattenuto da altre Cappelle di questa gran Città, sede ben degna del Trono Imperiale, e sopra l' tutto per la qualita de Personaggi, che v' intervennero, e per la perizia, e Valore di tanti Nobillissimi Cavallieri, che v' operarono, non essendole mancata se non la sorte di quella Penna famosa, che anche dal Grand' Alessandro fù invidiata alle Glorie d' Achille, per spiegar degnamente il racconto delle sue perfezzioni, e tramandarne alla Notizia de Posterì una memoria immortale.'*

Dem 99 Seiten umfassenden deutschen Bericht über die ‚Keyserl. Beylagers Festivitäten‘ im *Diarium Europaeum* sind am Schlusse die zu vorstehender Beschreibung gehörenden Tänze im Anhang beigegeben und mögen auch hier an dieser Stelle nachfolgen, da sie als passende Illustration dafür dienen dürften, in welcher Weise diese Tänze harmonisiert, respektive auf die verschiedenen Stimmen des Orchesters verteilt wurden; endlich, wie überhaupt die Instrumentation dieser Tänze aussah. Dem Fanfarencharakter der für große Massen berechneten Tänze entsprechend, ist hier alles in großen Zügen ausgeführt, feinere harmonische Wendungen und Details fehlen. Die zwischen Tonika



und Dominante schreitenden Bässe erinnern an die Grundstimmen der Toccata in Monteverdis Orfeo, wie überhaupt die Tänze bis auf die Allemande archaisierend wirken. Dieser Tanz, für Streicher ohne Trompeten bestimmt, weist allein eine interessantere Baßbehandlung, reichere Mittelstimmen und eine reichgeschwungene melodische Linie auf. Wir können nach diesen Tänzen verstehen, daß Johann Joseph Fux, an diesen Vorbildern herangezogen und auferwachsen, auch in seiner dramatischen Musik archaisierende Wendungen bevorzugt, so daß sich in Wien die alte, an Venedig anknüpfende Tradition länger als in andern Gegenden erhalten hat.



# TABELLEN.

---



TABELLE I.

## Die Ballette von J. H. Schmelzer, nach den

Nr. der Ballettsuite	Intrada	Balletto	Aria	Gagliarde	Bourrée	Sarabande	Gigue	Gavotte
1	—	Balletto	Aria	—	—	Sarabande	—	—
2	—	Balletto	—	Gagliarde	—	—	Gigue	Gavotte
3	—	Balletto	Aria	—	—	—	—	—
4	Intrada	Balletto	—	Gagliarde	—	—	—	Gavotte
5	—	Balletto	—	—	—	Sarabande	—	—
6	—	Balletto	Aria	—	—	—	—	—
7	—	—	Aria	—	—	Sarabande	—	—
8	—	—	—	—	—	Sarabande	Gigue	—
9	—	Ballett	—	—	Bourrée	—	Gigue	Gavotte
10	—	—	Aria	—	Bourrée	—	—	—
11	—	2 Balletti	—	Gagliarde	—	Sarabande	—	Gavotte
12	Intrada	—	—	Gagliarde	—	—	Gigue	Gavotte
13	7 Intradén	Gran Ballo	—	Gagliarde	Bourrée	Sarabande	Gigue	—
14	—	2 Balletti	3 Arien	—	—	—	—	—
15	Intrada	—	2 Arien	—	—	—	—	—
16	Intrada	—	2 Arien	—	—	—	—	—
17	Intrada	—	2 Arien	—	—	—	—	—
18	—	—	2 Arien	Gagliarde	—	—	—	—
19	—	—	Aria	—	—	—	—	—
20	—	—	—	—	—	Sarabande	—	Gavotte
21	Intrada	—	—	—	—	—	—	—
22	—	—	Aria	—	—	Sarabande	—	—
23	—	—	—	—	—	Sarabande	Gigue	—
24	—	—	—	—	—	Sarabande	Gigue	—
25	—	—	3 Arien	—	—	—	—	—
26	—	—	Aria	Gagliarde	—	Sarabande	Gigue	—
27	—	Balletto	2 Arien	—	—	—	—	—
28	—	3 Balletti	3 Arien	—	—	—	Gigue	—
29	—	—	Aria	Gagliarde	—	Sarabande	—	Zwei Gavotten
30	Intrada	—	Aria	—	—	—	Gigue	—
31	—	2 Balletti	—	—	—	Sarabande	—	—
32	—	Balletto	2 Arien	—	—	—	—	—
33	—	—	Aria	—	—	—	Gigue	—
34	—	Balletto	Aria	—	—	—	—	—



in ihnen vertretenen Tanztypen geordnet.

Allemande	Trezza	Courente	Ciaccona	Diverse seltene Tänze				Retirada
—	—	—	—	—	—	—	—	Retirada
Allemande	Trezza	—	—	—	—	—	—	Retirada
—	—	Courente	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	Courente	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	Retirada
Allemande	—	Courente	—	—	—	—	La Margerita	Retirada
Allemande	—	Courente	—	—	—	—	Folia	—
—	—	Courente	—	—	—	—	—	Retirada
—	—	—	Ciaccona	—	—	—	—	—
—	Trezza	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	Curiosa	Retirada
—	—	—	—	7 andere Däntz	—	—	—	Retirada
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	Mattacinada	—
—	—	—	—	—	—	2 Campanellen	—	—
Allemande	—	—	—	—	Canario	Saltarella	—	—
—	—	—	Ciaccona	—	—	—	La Sciava	—
—	—	—	—	—	—	—	Pescatrice	—
Allemande	—	—	—	—	—	Saltarella	—	Retirada
Allemande	—	Courente	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	Trezza	Courente	—	—	—	—	—	Retirada
—	—	—	—	Sinfonia	Erlicini	—	—	—
—	—	—	—	Die Alte	Moresca	Bauernmädel	Ringgsanglein	—
—	—	—	—	—	Canario	—	—	Retirada
—	—	—	Ciaccona	Passacaglio	—	—	—	Retirada
—	—	Courente	—	—	—	—	—	—
—	—	Courente	—	—	Cazziatori	—	—	—
Allemande	—	Courente	—	—	—	—	—	Retirada
—	—	—	—	—	—	—	—	Retirada



TABELLE I.

## Die Ballette von J. H. Schmelzer, nach den

Nr. der Ballettsuite	Intrada	Balletto	Aria	Gagliarde	Bourrée	Sarabande	Gigue	Gavotte
1	—	Balletto	Aria	—	—	Sarabande	—	—
2	—	Balletto	—	Gagliarde	—	—	Gigue	Gavotte
3	—	Balletto	Aria	—	—	—	—	—
4	Intrada	Balletto	—	Gagliarde	—	—	—	Gavotte
5	—	Balletto	—	—	—	Sarabande	—	—
6	—	Balletto	Aria	—	—	—	—	—
7	—	—	Aria	—	—	Sarabande	—	—
8	—	—	—	—	—	Sarabande	Gigue	—
9	—	Ballett	—	—	Bourrée	—	Gigue	Gavotte
10	—	—	Aria	—	Bourrée	—	—	—
11	—	2 Balletti	—	Gagliarde	—	Sarabande	—	Gavotte
12	Intrada	—	—	Gagliarde	—	—	Gigue	Gavotte
13	7 Intraden	Gran Ballo	—	Gagliarde	Bourrée	Sarabande	Gigue	—
14	—	2 Balletti	3 Arien	—	—	—	—	—
15	Intrada	—	2 Arien	—	—	—	—	—
16	Intrada	—	2 Arien	—	—	—	—	—
17	Intrada	—	2 Arien	—	—	—	—	—
18	—	—	2 Arien	Gagliarde	—	—	—	—
19	—	—	Aria	—	—	—	—	—
20	—	—	—	—	—	Sarabande	—	Gavotte
21	Intrada	—	—	—	—	—	—	—
22	—	—	Aria	—	—	Sarabande	—	—
23	—	—	—	—	—	Sarabande	Gigue	—
24	—	—	—	—	—	Sarabande	Gigue	—
25	—	—	3 Arien	—	—	—	—	—
26	—	—	Aria	Gagliarde	—	Sarabande	Gigue	—
27	—	Balletto	2 Arien	—	—	—	—	—
28	—	3 Balletti	3 Arien	—	—	—	Gigue	—
29	—	—	Aria	Gagliarde	—	Sarabande	—	Zwei Gavotten
30	Intrada	—	Aria	—	—	—	Gigue	—
31	—	2 Balletti	—	—	—	Sarabande	—	—
32	—	Balletto	2 Arien	—	—	—	—	—
33	—	—	Aria	—	—	—	Gigue	—
34	—	Balletto	Aria	—	—	—	—	—



in ihnen vertretenen Tanztypen geordnet.

Allemande	Trezza	Courente	Ciaccona	Diverse seltene Tänze				Retirada
—	—	—	—	—	—	—	—	Retirada
Allemande	Trezza	—	—	—	—	—	—	Retirada
—	—	Courente	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	Courente	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	Retirada
Allemande	—	Courente	—	—	—	—	La Margerita	Retirada
Allemande	—	Courente	—	—	—	—	Folia	—
—	—	Courente	—	—	—	—	—	Retirada
—	—	—	Ciaccona	—	—	—	—	—
—	Trezza	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	Curiosa	Retirada
—	—	—	—	7 andere Däntz	—	—	—	Retirada
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	Mattacinada	—
—	—	—	—	—	—	2 Campanellen	—	—
Allemande	—	—	—	—	Canario	Saltarella	—	—
—	—	—	Ciaccona	—	—	—	La Sciava	—
—	—	—	—	—	—	—	Pescatrica	—
Allemande	—	—	—	—	—	Saltarella	—	Retirada
Allemande	—	Courente	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	Trezza	Courente	—	—	—	—	—	Retirada
—	—	—	—	Sinfonia	Erlicini	—	—	—
—	—	—	—	Die Alte	Moresca	Bauernmädel	Ringgsanglein	—
—	—	—	—	—	Canario	—	—	Retirada
—	—	—	Ciaccona	Passacaglio	—	—	—	Retirada
—	—	Courente	—	—	—	—	—	—
—	—	Courente	—	—	Cazziatori	—	—	—
Allemande	—	Courente	—	—	—	—	—	Retirada
—	—	—	—	—	—	—	—	Retirada



TABELLE I. (Fortsetzung.) Die Ballette von J. H. Schmelzer, nach den

Nr. der Ballettsuite	Intrada	Balletto	Aria	Gagliarde	Bourrée	Sarabande	Gigue	Gavotte
35	—	2 Balletti	2 Arien	—	—	Sarabande	Gigue	—
36	—	—	Aria	—	—	Sarabande	—	Gavotte
37	—	—	3 Arien	—	—	—	—	—
38	—	—	Aria	—	—	—	—	—
39	—	Balletto	—	—	—	—	—	—
40	—	Balletto	—	—	—	—	—	—
41	Intrada	—	Aria	—	—	—	—	—
42	—	—	Aria	—	—	—	—	—
43	—	—	2 Arien	—	—	—	—	—
44	Intrada	—	Aria	—	—	—	—	—
45	—	—	—	Gagliarde	—	—	—	—
46	Intrada	—	Aria	—	—	Sarabande	Gigue	—
47	Intrada	—	—	—	—	—	Gigue	—
48	Intrada	—	—	—	—	—	—	—
49	Intrada	—	—	Gagliarde	—	—	—	—
50	Intrada	—	Aria	—	—	—	—	—
51	Intrada	—	Aria	—	—	—	—	—
52	—	—	Aria	Gagliarde	—	—	—	—
53	—	—	2 Arien	—	—	—	—	—
54	—	—	3 Arien	—	—	—	—	—
55	Intrada	—	Aria	Gagliarde	—	Sarabande	—	—
56	—	—	2 Arien	—	—	—	—	—
57	—	—	2 Arien	—	—	—	—	—
58	—	—	2 Arien	—	Bourrée	—	—	—
59	Intrada	—	—	—	—	—	—	—
60	—	—	—	—	Bourrée	Sarabande	—	—
61	Intrada	—	—	—	—	—	Gigue	—
62	—	—	2 Arien	—	—	—	—	—
63	Intrada	Balletto	—	—	Bourrée	Sarabande	—	—
64	—	—	2 Arien	—	—	—	—	—
65	Intrada	—	—	Gagliarde	Bourrée	Sarabande	—	—
66	Intrada	—	Aria	—	—	—	—	Gavotte
67	Intrada	—	2 Arien	—	—	—	—	—
68	Intrada	—	—	—	—	—	—	—



in ihnen vertretenen Tanztypen geordnet.

Allemande	Trezza	Courente	Ciaccona	Diverse seltene Tänze				Retirada
—	Trezza	—	—	Branle	—	—	—	—
Allemande	—	—	—	—	—	—	—	Retirada
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	Ciaccona	—	—	—	—	—
—	Trezza	—	—	—	—	—	—	—
—	Trezza	—	—	—	Batta- glione	—	—	—
—	—	—	—	—	—	Moresca	—	—
—	—	—	Ciaccona	—	2 Lotta	—	—	—
—	—	—	Ciaccona	—	—	—	—	—
—	Trezza	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	May- blumen	—	Saltarella	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	Retirada
—	Trezza	—	—	—	—	—	—	Retirada
—	Trezza	—	—	GranMago	—	—	—	Retirada
—	—	—	—	—	—	Saltarella	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	Retirada
—	Trezza	—	—	Canario	Riposada	—	—	Retirada
—	—	—	Ciaccona	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	Courente	—	—	—	—	—	Retirada
Allemande	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	Courente	Ciaccona	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	Passa- caglio	2 Sona- tinen	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	Ciaccona	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	Trezza	Courente	—	Canario	—	—	—	—



TABELLE I. (Fortsetzung.) Die Ballette von J. H. Schmelzer, nach den

Nr. der Ballettsuite	Intrada	Balletto	Aria	Gagliarde	Bourrée	Sarabande	Gigue	Gavotte
69	—	Balletto	—	—	—	—	—	—
70	—	—	3 Arien	—	—	—	—	—
71	—	—	—	—	Bourrée	—	Gigue	—
72	—	Balletto	3 Arien	—	—	—	—	—
73	—	—	3 Arien	—	Bourrée	—	Gigue	—
74	—	—	—	—	Bourrée	—	—	—
75	—	—	2 Arien	—	Bourrée	—	—	—
76	Intrada	—	—	—	Bourrée	—	—	—
77	Intrada	—	Aria	Gagliarde	—	Sarabande	—	—
78	—	—	—	—	—	—	—	—
79	—	—	2 Arien	—	—	—	—	—
80	—	—	Aria	Gagliarde	—	Sarabande	—	—
81	Intrada	—	3 Arien	—	—	—	—	—
82	—	—	—	—	—	—	Gigue	—
83	2 Intradern	—	—	—	Bourrée	—	—	—
84	Intrada	—	Aria	—	Bourrée	—	—	—
85	—	—	Aria	—	Bourrée	—	Gigue	—
86	—	—	2 Arien	—	—	—	—	—
87	—	—	2 Arien	—	—	—	Gigue	—
88	Intrada	—	Aria	—	—	—	—	—
89	—	—	Aria	—	—	Sarabande	—	—
80	Intrada	—	Aria	Gagliarde	—	Sarabande	—	—
91	Intrada	—	Aria	—	—	—	—	—
92	Intrada	—	Aria	—	—	—	—	—



in ihnen vertretenen Tanztypen geordnet.

Allemande	Trezza	Courente	Ciaccona	Diverse seltene Tänze				Retirada
—	—	—	—	—	Moresca	Mattacina	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	Traccanar	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	Ciaccona	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	Pavane	La Schiava	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	Combatti- mento	—	—	Retirada
—	—	—	—	—	—	—	—	—
Allemande	—	—	—	Menuett	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
Allemande	—	Courente	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	Canario	—	—	—
—	—	—	—	Passa- mezzo	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	Saltarello	—	—	Traccanar	—
—	—	Courente	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	Menuett	—	—	—	Retirada
Allemande	Trezza	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	Retirada
—	—	—	—	—	—	—	—	Retirada
—	—	2 Cou- renten	—	—	—	—	—	—



TABELLE II.

## Die Ballette von A. A. Schmelzer, nach den

Nr. der Ballettsuite	Intrada	Bourrée	Aria	Gagliarde	Bergamasco	Ménuett	Sarabande	Traccanar
1	Intrada	Bourrée	—	—	—	—	—	—
2	—	—	2 Arien	—	—	—	—	—
3	—	Bourrée	Aria	Gagliarde	—	Menuett	—	—
4	—	Bourrée	Aria	Gagliarde	—	Menuett	Sarabande	—
5	Intrada	—	—	—	—	—	Sarabande	Traccanar
6	Intrada	—	3 Arien	—	—	Menuett	—	—
7	Intrada	—	—	—	—	—	—	—
8	—	—	3 Arien	—	—	—	—	—
9	Intrada	—	—	—	—	—	Sarabande	—
10	—	—	3 Arien	—	—	—	—	—
11	Intrada	—	—	—	—	—	—	—
12	Intrada	—	Aria	—	—	—	Sarabande	—
13	—	—	—	—	Bergamasco	—	—	Traccanar
14	—	—	3 Arien	—	—	—	—	—
15	—	—	Aria	—	—	—	—	—
16	Intrada	Bourrée	—	—	—	—	—	Traccanar
17	—	Bourrée	—	—	—	Menuett	—	—
18	Intrada	Bourrée	—	—	—	—	Sarabande	—
19	Intrada	—	—	—	—	Menuett	—	—
20	Intrada	—	—	Gagliarde	—	Menuett	Sarabande	—
21	Intrada	—	—	—	—	—	—	Traccanar
22	Intrada	—	—	—	—	—	—	—
23	Intrada	Bourrée	—	Gagliarde	—	—	—	—
24	Intrada	—	Aria	—	—	—	—	—
25	Intrada	—	—	—	—	—	—	—
26	—	Bourrée	Aria	—	—	Menuett	—	—
27	—	Bourrée	—	Gagliarde	—	—	—	—
28	—	—	3 Arien	—	—	—	—	—
29	Intrada	—	—	—	—	—	Sarabande	—
30	Intrada	—	—	—	—	—	—	Traccanar
31	—	—	2 Arien	—	—	—	—	—
32	Intrada	—	Aria	—	—	—	—	—
33	Intrada	—	—	—	—	—	—	—
34	—	Bourrée	—	Gagliarde	—	—	—	—



in ihnen vertretenen Tanztypen geordnet.

Moresca	Saltarella	Canario	Gavotte	Ciaccona	Trezza	Courente	Diverse Tänze	Retirada
—	—	—	—	—	—	—	—	Retirada
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	Retirada
—	—	—	—	—	—	—	—	Retirada
—	—	—	—	—	—	—	—	Retirada
—	—	—	—	—	—	—	Vilanesca	Retirada
—	—	Canario	—	—	—	—	—	Retirada
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	Gavotte	—	—	—	—	Retirada
—	—	—	—	—	—	—	—	—
Moresca	—	—	—	—	—	—	—	Retirada
—	—	—	—	—	—	—	—	Retirada
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	La Spiri- tella	Retirada
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	Allemande	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	Gavotte	—	—	—	—	Retirada
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	Gavotte	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	Saltarella	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	2 Gavotten	—	—	—	—	—
—	—	Canario	—	—	—	—	—	Retirada
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	Gavotte	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	Gavotte	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	Gavotte	—	—	—	—	—



TABELLE II. (Fortsetzung.) Die Ballette von A. A. Schmelzer, nach den

Nr. der Ballettsuite	Intrada	Bourrée	Aria	Gagliarde	Bergamasco	Menuett	Sarabande	Traccanar
35	Intrada	—	Aria	—	Ber- gamasco	—	—	—
36	Intrada	—	—	—	—	—	—	Traccanar
37	Intrada	—	—	—	—	—	—	—
38	Intrada	—	Aria	—	—	—	—	—
39	—	—	—	—	—	Menuett	Sarabande	—
40	Intrada	—	Aria	—	—	—	—	—
41	—	Bourrée	—	Gagliarde	Ber- gamasco	Menuett	—	—
42	—	—	Aria	—	—	—	—	—
43	Intrada	—	—	—	—	—	—	—
44	—	—	—	—	—	Menuett	—	—
45	Intrada	—	—	—	—	—	—	Traccanar
46	Intrada	—	—	—	—	Menuett	—	—
47	—	—	Aria	—	—	—	—	—
48	Intrada	—	Aria	—	—	—	—	—
49	Intrada	—	—	—	—	—	—	—
50	Intrada	Bourrée	—	—	—	—	—	Traccanar
51	2 Intraden	—	—	Gagliarde	—	Menuett	Sarabande	—
52	—	—	—	—	3 Ber- gamasco	—	—	—
53	Intrada	—	—	—	—	—	—	—
54	Intrada	—	—	—	—	—	—	Traccanar
55	—	—	Aria	—	—	—	—	—
56	Intrada	—	Aria	—	—	Menuett	—	—
57	—	—	Aria	—	—	Menuett	Sarabande	—
58	Intrada	—	Aria	—	—	—	—	—
59	Intrada	—	—	Gagliarde	—	Menuett	—	—
60	Intrada	Bourrée	Aria	—	—	Menuett	Sarabande	—
61	Intrada	—	—	—	—	—	Sarabande	—
62	Intrada	—	Aria	—	—	3 Menuett	—	—
63	Intrada	Bourrée	—	—	—	Menuett	—	—
64	—	—	Aria	—	—	—	—	—
65	Intrada	—	—	—	—	Menuett	—	—
66	Intrada	—	Aria	—	—	—	—	—
67	—	—	3 Arien	—	—	2 Menuett	—	—
68	Intrada	—	—	—	—	Menuett	—	—



in ihnen vertretenen Tanztypen geordnet.

Moresca	Saltarella	Canario	Gavotte	Ciaccona	Trezza	Courente	Diverse Tänze	Retirada
Moresca	—	—	—	Ciaccona	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	Trezza	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	Courente	—	—
—	—	—	—	—	Trezza	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	Gavotte	—	—	—	—	—
—	Saltarella	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	Ciaccona	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	Follia	—
Moresca	—	Canario	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	Ciaccona	—	—	—	—
Moresca	—	—	Gavotte	—	—	—	2 Vilanesca	—
—	—	—	Gavotte	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	Rondon	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	Gavotte	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	Retirada
—	—	—	—	—	—	Courente	—	—
—	—	—	Gavotte	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	—	—	—	—	—	—
—	—	—	Gavotte	—	—	—	—	—



## Das Balletto a Cavallo

von J. H. Schmelzer.

### Arie

per il Balletto a Cavallo composte dallo Gioanne Enrico Schmelzer

Musico di Camera di S. M. C.

Corrente per l'Intrata di S. M. C. et di tutti i Cavaglieri.

Con Trombe et Timpani.

The first system of the musical score consists of six staves. The top two staves are in treble clef, and the bottom four staves are in bass clef. The time signature is common time (C) with a 3/2 time signature. The music is written in a single key, likely D major or A minor. The first staff has a melodic line with eighth and sixteenth notes. The second staff has a similar melodic line. The third staff has a bass line with eighth and sixteenth notes. The fourth staff has a bass line with eighth and sixteenth notes. The fifth staff has a bass line with eighth and sixteenth notes. The sixth staff has a bass line with eighth and sixteenth notes.

The second system of the musical score consists of six staves. The top two staves are in treble clef, and the bottom four staves are in bass clef. The time signature is common time (C) with a 3/2 time signature. The music is written in a single key, likely D major or A minor. The first staff has a melodic line with eighth and sixteenth notes. The second staff has a similar melodic line. The third staff has a bass line with eighth and sixteenth notes. The fourth staff has a bass line with eighth and sixteenth notes. The fifth staff has a bass line with eighth and sixteenth notes. The sixth staff has a bass line with eighth and sixteenth notes.







**Giga per Entrata de i Saltatori, e per molte altre figure.**

Con Viol. et Clarini.

Clarinet (Clarinet) and Violin (Viol.) musical score, measures 1-8. The score is in 6/4 time. The Violin part (top staff) plays a melody of eighth and quarter notes. The Clarinet part (bottom staff) plays a melody of eighth and quarter notes. The first four measures are marked with a 'p' (piano) dynamic. The last four measures are marked with a 'p' (piano) dynamic. The score is written for Violin and Clarinet.







Follia per nuovo ingresso de i Saltatori, et altre operazioni  
de Cavalli.

Con Trombe et Timpani.

The first system of the musical score consists of six staves. The top two staves are treble clefs, and the bottom four staves are bass clefs. The time signature is common time (C) with a 2/3 time signature. The music is written in a key with one flat (B-flat). The first three measures of the system are: 1. Treble staff: G4, A4, B4, A4, G4, F4, E4, D4. 2. Treble staff: G4, A4, B4, A4, G4, F4, E4, D4. 3. Bass staff: G3, A3, B3, A3, G3, F3, E3, D3. The fourth measure is a repeat of the first three measures. The fifth measure is a repeat of the first three measures. The sixth measure is a repeat of the first three measures.

The second system of the musical score consists of six staves. The top two staves are treble clefs, and the bottom four staves are bass clefs. The time signature is common time (C) with a 2/3 time signature. The music is written in a key with one flat (B-flat). The first three measures of the system are: 1. Treble staff: G4, A4, B4, A4, G4, F4, E4, D4. 2. Treble staff: G4, A4, B4, A4, G4, F4, E4, D4. 3. Bass staff: G3, A3, B3, A3, G3, F3, E3, D3. The fourth measure is a repeat of the first three measures. The fifth measure is a repeat of the first three measures. The sixth measure is a repeat of the first three measures.







Allemanda per gl'intrecci e figure di passeggio grave introdotto  
d. S. M. C. e Cavaglieri  
Con Viol.









The first system of the musical score consists of five staves. The top staff is in treble clef, and the bottom staff is in bass clef. The middle three staves are in alto clef. The music is written in a key with one sharp (F#) and a 3/4 time signature. The first measure of each staff contains a half note, and the second measure contains a quarter note. The third measure of each staff contains a half note, and the fourth measure contains a quarter note. The dynamic marking *p* (piano) is placed below the first measure of each staff. The system concludes with a double bar line and repeat dots.

The second system of the musical score consists of five staves. The top staff is in treble clef, and the bottom staff is in bass clef. The middle three staves are in alto clef. The music is written in a key with one sharp (F#) and a 3/4 time signature. The first measure of each staff contains a half note, and the second measure contains a quarter note. The third measure of each staff contains a half note, and the fourth measure contains a quarter note. The dynamic marking *p* (piano) is placed below the first measure of each staff. The system concludes with a double bar line and repeat dots.



Sarabanda per termine del Balletto.  
Con Trombe et Timpani.

6\*



The first system of the musical score consists of six staves. The top two staves are in treble clef, and the bottom four staves are in bass clef. The music is written in a key with one flat (B-flat) and a 3/4 time signature. The first staff contains a melody with eighth and sixteenth notes. The second staff contains a similar melody. The third, fourth, and fifth staves contain a harmonic accompaniment with eighth and sixteenth notes. The sixth staff contains a bass line with eighth and sixteenth notes. The system concludes with a double bar line.

The second system of the musical score consists of six staves. The top two staves are in treble clef, and the bottom four staves are in bass clef. The music is written in a key with one flat (B-flat) and a 3/4 time signature. The first staff contains a melody with eighth and sixteenth notes. The second staff contains a similar melody. The third, fourth, and fifth staves contain a harmonic accompaniment with eighth and sixteenth notes. The sixth staff contains a bass line with eighth and sixteenth notes. The system concludes with a double bar line.



**Sitzungsberichte**  
der  
Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien.  
Philosophisch-Historische Klasse.  
176. Band, 6. Abhandlung.

---

**Die slawischen Sprachelemente**  
in den  
**Ortsnamen der deutsch-österreichischen Alpenländer**  
zwischen Donau und Drau.

Eine historisch-philologische Untersuchung über die Siedlungen der  
mittelalterlichen Alpenslawen mit einem Abriß ihrer allgemeinen  
Geschichte.

Von  
**Dr. J. Stur.**

Vorgelegt in der Sitzung am 26. März 1914.

---

**Wien, 1914.**

**In Kommission bei Alfred Hölder**

k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler,  
Buchhändler der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften



Druck von Adolf Holzhausen,  
k. und k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien



## I.

### Historische Einleitung.

#### Allgemeiner geschichtlicher Grundriß der Einwanderung der Slawen in die jetzt deutsch-österreichischen Alpenländer.

(Von der norisch-römischen Epoche bis zur deutschen Besiedlung.)

---

Die in dieser Arbeit in Betracht gezogenen Gebiete, die deutsch-österreichischen Alpenländer, welche einst von Slawen besiedelt wurden, sind folgende Territorien: Niederösterreich und Oberösterreich, beide Länder südlich der Donau, Salzburg in seinem östlichen Teile, Osttirol und Kärnten nördlich der Drau und ebenso Steiermark. In einer Abgrenzung anderen Sinnes liegen der Abhandlung die jetzt von Deutschen bewohnten Alpenländer Österreichs zu Grunde, soweit sie in ihren Ortsnamen slawische Sprachelemente zeigen. Es sind also wieder die Gebiete deutscher Zunge südlich der Donau bis zur slawisch-italienischen sprachlichen Scheidelinie, deren Verlauf man füglich mit dem Draufusse zusammenfallen lassen kann, um so mehr, als es den größten Schwierigkeiten begegnen würde, wenn man die ewig fluktuierende und ungenau verschwimmende sprachliche Grenzzone fixieren wollte. Somit erscheint hier keine strenge kartographisch-territoriale oder gar politische Trennung möglich, sie ist aber auch nicht notwendig. Nach der philologischen Absicht der Arbeit handelt es sich um die Untersuchung jener Gebiete, in denen sich, trotz jahrhundertelanger deutscher Besiedlung und trotz deutscher Kultur in fast jeder Hinsicht, die Nachwirkung der Slawen in der topographischen Nomenklatur bis auf die Gegenwart er-



halten hat, um jene Mischzone von der Donau bis zur Drau, südlich welcher wir schon rein slawische oder rein romanische Ortsnamen finden. Ein solches Mischgebiet existiert ja auch nördlich der Donau, weit größer als das hier interessierende, welches nur die österreichischen Alpen umfaßt.

Es ist wohl unbedingte Notwendigkeit, vor der philologischen Analyse der slawisch erscheinenden Ortsnamen, die der Übersicht halber mit allen ihren mir erreichbar gewesen, bald spärlich bald reichlich vorgefundenen, historischen Formen nach den heutigen Kronländern und zwar alphabetisch geordnet vorgeführt werden sollen, eine allgemeine historische Übersicht über diese Länder zu geben, die den Ansprüchen auf eine Skizze der Geschichte der Alpen-slaven einigermaßen gerecht wird. Im Detail und topographisch lokalisierend wird der nomenklatorische Teil der Abhandlung die Art und Frequenz ihrer Niederlassung möglichst ausführlich darzulegen bestrebt sein. Die historische Skizze kann aber natürlich nicht das geschichtliche Faktum allein darstellen, sondern muß die Verhältnisse vorher sowie die gegebenen Bedingungen einschließen, damit der organische Kausalnexus ein vollkommenes Bild der Erscheinungen gebe. Die Zeit nach der slawischen Besiedlung bis zum Abschluß der deutschen Kolonisation in den spärlich bewohnten Gebieten darzustellen, ist gleichermaßen historische Pflicht, um ein fragmenthaftes Gepräge der Skizze nach bester Absicht zu vermeiden.

Den chronologischen Ausgangspunkt kann also nur die n o r i s c h - r ö m i s c h e E p o c h e bilden. Ein günstiges Moment ist hier noch besonders glücklich hinzugekommen: die österreichischen Alpenländer zwischen Donau und Drau, Tirol und Ungarn umfassen nach aller historisch-geographischen Erkenntnis beiläufig das Gebiet der römischen Provinz N o r i k u m, welche sich zwischen den beiden großen Flüssen Donau und Drau westlich vom Puster- und östlichen Inntal bis östlich zum Mons Cetius, dem Wiener Walde erstreckte, von Rhätien also bis Pannonien. Bei Julius J u n g, 'Römer und Romanen in den Donauländern' (2. Auflage, Innsbruck 1887), ist eine größere Darstellung der damaligen Verhältnisse in Norikum und Rhätien gegeben. Über dem Anfang



der provincia Norica liegt aber sonst ziemlich ebensolche Dunkelheit wie über dem des benachbarten Gebietes. Erst zum Jahre 18 n. Chr. erzählt S t r a b o, daß die Rhätier ruhig ihren Tribut zahlen, so daß man um diese Zeit etwa das erfolgreiche Einsetzen der Romanisierung annehmen darf, welche von den anfänglich spärlich errichteten römischen Militärstationen aus um sich griff. Mit dem Ausgang des zweiten Jahrhunderts vor Christi Geburt begann schon die römische Eroberung. Im Jahre 113 v. Chr. schlugen die Cimbren und Teutonen vor Noreia, der keltischen Hauptstadt Norikums, den Papirius Carbo, vor jener Stadt, die erst Diokletian fast vier Jahrhunderte später als römische Station und Provinzhauptstadt zwischen Binnen- und Ufernorikum neu erbaute. Nachdem Marius das germanische Hauptheer (102 v. Chr.) bei Aquae Sextiae vernichtet hatte, mußte er rasch noch den Lutatius Catulus an der Etsch befreien, wo dieser hart bedrängt worden war. Die rhätischen und norischen Germano-Kelten waren damals vollkommen unbeteiligt und scheinen sich noch durch Jahrzehnte passiv verhalten zu haben. Tiberius und Drusus erst unterjochten diese Völkerschaften vollständig im Jahre 15 n. Chr. und schon nach drei Jahren erzählt der Historiker von ihrer löblichen Zinsbarkeit. Interessant ist der Umstand, daß Norikum und Rhätien nicht durch Legaten, sondern durch kaiserliche Hausbeamte (procuratores), welche meist ausgediente höhere Offiziere waren, verwaltet wurde, da diese Gebiete bis zu Marcus Aurelius (J. 161—180) ein dem Kaiser heimgefallenes ‚regnum‘ blieben (vgl. Jung a. a. O., S. 33 f.). Von Augustus bis zu Septimius Severus war vollkommene Friedenszeit für diese Provinzen, so daß das Versagen der Quellen über diese Periode erklärlich scheinen darf. Unter Marcus Aurelius (J. 161—180), der sich die norische Donau-provinz sehr angelegen sein ließ, war der Markomannenkrieg (J. 167), nachdem der Statthalter Aufidus Victorinus schon einen Einfall der Quaden abzuwehren gehabt hatte. Commodus, Marc Aurels degenerierter Sohn, schloß einen schändlichen Frieden mit diesen Völkern, bei deren Bekämpfung sein Vater im Standlager zu Carnuntum noch Zeit gefunden hatte, einen Teil seiner prächtigen ‚Selbstbe-



trachtungen' zu schreiben. Die Germanenstämme hielten nun etwa 30 Jahre wieder Ruhe. Unter Septimius Severus (J. 193—211), der die Alpenstraßen, besonders Rhätians, sorgfältig restaurieren und für alle Fälle ausbauen ließ, hüteten sie sich auch, den Frieden zu brechen. Sein Sohn Caracalla (J. 211—217) hatte jedoch schon wieder mit Germanen zu tun. Zuerst werden die *A l e m a n n e n* genannt, etwas später die *F r a n k e n*. Seine Nachfolger finden die Provinzen ruhig und unbehelligt. 268 läßt sich Aureolus, der Statthalter Rhätians und Illyriens, zum Kaiser ausrufen und zieht zur Thronusurpation nach Italien; hinter ihm brechen die *A l e m a n n e n* sofort in die entblößten Gebiete ein. 269 werden sie vom Kaiser M. Aurelius Claudius am Gardasee zwar geschlagen, sie wiederholen aber nichtsdestoweniger ihre Invasionen, bis sie dem Kaiser Aurelian (J. 270—275) im Jahre 271 an der Donau endlich unterliegen. Dessen Nachfolger Probus (J. 276—282), der am Mons Cetius die ersten Reben pflanzte, hatte wohl auch mit einem aufrührerischen Statthalter Rhätians, Bonosus, zu tun, konnte jedoch sonst über keine Störung seiner eifrigen Zivilisationsarbeit klagen. Unter ihm und unter Diokletian (J. 284—304), der, wie bereits erwähnt, Noreia als Provinzialhauptstadt erbaute, dürfte die Romanisierung der Provinzen vollkommen abgeschlossen worden sein.

Durch die *r ö m i s c h e R e i c h s t e i l u n g* (J. 395), die unter den Nachfolgern des gewaltigen Diokletian platzgriff, wurde in der norischen Provinz (*Noricum mediterraneum* und *Noricum ripense* an der Donau; vgl. Jung a. a. O., S. 49) sowie auch in den anderen entlegeneren Gebieten, außer der Verlegung der Teilgrenze nach Südosten — Rhätien, Norikum, Pannonien und Dalmatien fielen an Westrom, so daß eine Linie ungefähr von Cattaro bis Belgrad Westrom und Ostrom schied — verwaltungspolitisch wohl wenig geändert. Ein eigentliches Souveränitätsrecht scheint selbst schon vor dieser Zeitfüglich nicht mehr bestanden zu haben, der Mangel an einer durchgreifenden kulturellen Provinzialorganisation mag sogar eine bloße ‚Souveränität‘ der Römer zweifelhaft erscheinen lassen; die Beunruhigung der Provinzialen und der römischen Ansiedler könnte sonst nicht erklärt wer-



den, wenn die nördlichen Nachbarn tatsächlich einigen Respekt vor der römischen Weltmacht besessen hätten. Es wäre zwar verfehlt, hinter der naiven Invasionsfreude der germanischen Völkerschaften das psychologische Moment eines Verständnisses der inneren Deroute Roms als Ursache der fortwährenden Belästigungen suchen zu wollen, doch dürfen wir immerhin eine gewisse Sorglosigkeit bei den Einfällen in die schutzlosen Provinzen erklärlich finden. Man kann sich schwerlich der Meinung verschließen, daß die Germanen sich nach Belieben in dem schwach bevölkerten Gebiete frei bewegen durften, so lange sie nicht besonders unangenehm wurden. Unter Konstantin dem Großen (J. 306—337) scheint hier relative Friedlichkeit bestanden zu haben; erst sein Neffe Julian Apostata bekam es wieder mit den Franken und Alemannen zu tun, die allzukühn vorgedrungen waren. Schon während der Regierung seines Onkels besiegte er sie und hatte während seiner eigenen, kurzen Regierungszeit (J. 361 bis 363) vor ihnen Ruhe. Bei der Teilung des römischen Reiches (J. 395) waren, wie erwähnt, die Provinzen Rhätien, Norikum, Pannonien und Dalmatien Westrom zugefallen und dieses behielt auch die wenigstens nominelle Oberherrschaft, bis im Jahre 488 Theodorich das Land seinem italienischen Gothenreich angliederte.

Der Sturm der Völkerwanderung, den im J. 375 die Hunnen einleiteten, brachte ganz Mittel- und Osteuropa, in erster Linie dieses, in Bewegung. War schon vorher die Behauptung ferner Territorien eine nicht nur riskante und kostspielige, sondern auch eine problematische Sache von vorneherein gewesen, so wurde nun jegliche Möglichkeit souveräner Stellungnahme ohneweiters ganz zunichte. Alarich ließ im J. 401 das weströmische Rhätien und weiters auch Norikum widerstandslos von seinen Gothen und anderen germanischen Völkerschaften besetzen, von denen nur die Sueven Rhätiens unter ihrem Fürsten Rhadagais einigermaßen hervorragen. Die Geschichte Norikums zu dieser Zeit liegt in fast undurchdringlicher Finsternis. Zu Beginn der Völkerwanderung, noch vor ihrem eigentlichen Einsetzen, hatten die Quaden die glänzende Römerstadt Carnuntum zerstört; Ammianus Marcel-



linus, XXX. 5. 2 sagt: ‚Carnuntum desertum nunc et squalens‘. Obwohl diese günstig gelegene Station bald wieder aufgebaut wurde, blieb sie hinter dem aufstrebenden Wien zurück, über das die Ostgothen seit der Mitte des 5. Jahrhunderts ihre Herrschaft ausübten. Wien heißt zu dieser Zeit *Vindomina* (Jordanes, der dies um das J. 551 schreibt: *de rebus Geticis*, 50).

Nach dem Abschluß der Völkerwanderung beginnt die Periode der vorläufigen Christianisierung des mitteleuropäischen Komplexes, deren Anfänge in bedauerliche Unklarheit gehüllt sind. Nach der ‚Vita Severini‘ von Severins Schüler Eugippius (Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, 2. Aufl., 34 ff.) wirkte dieser norische Apostel in den Jahren 455—482 in den österreichischen Donaulandschaften, welche inzwischen unter die Botmäßigkeit der von Norden eingedrungenen Rugier gekommen waren. Nach vielen Plünderungszügen über die Donau nach Süden, auf deren einem sie das Römerkastell *Asturis* (das heutige Zeiselmauer) zerstört hatten, vermochten sie ihre Herrschaft im *Noricum ripense* zu konsolidieren und bedrückten die römischen Einwohner sehr arg. Wie die Eugippische Biographie, welche auch einiges geographisches Interesse erwerben kann, weiter erzählt, hatte der hl. Severin ziemliche Erfolge aufzuweisen, trotzdem er durch mancherlei Intriguen der Gemahlin des Königs *Feba* benachteiligt wurde. *Norikum ob der Enns* hatte nach den Berichten der ‚Vita Severini‘ und auch des *Priscus* während der kurzen rugischen Herrschaft durch die Einfälle wohl westlicher Völkerschaften stark zu leiden.

Odoaker ist die letzte hervorragende Figur der eigentlichen Völkerwanderung engeren Sinnes. Als er nach seinen Siegen über die Alemannen und Sueven auf der Höhe seiner Tatkraft stand, zog er gegen die norischen Gebiete und die unzufriedenen Bewohner fielen zu ihm ab. Im J. 487/8 zerstörte er die rugische Herrschaft und zog, da er die Donaugrenze für wertlos erachtete und nicht zu halten beabsichtigte, mit dem größten Teile der romanischen Bevölkerung nach Italien. So wurde Norikum wieder entblößt. In das herrenlose Land drangen nunmehr die Langobarden ein und



wohnten in dem ehemaligen Gebiete der Rugier einige Zeit, wie P a u l u s D i a c o n u s in seiner Geschichte der Langobarden I, 19, erzählt. Nach ihnen versuchten sich die H e r u l e r, welche schon zur Rugierzeit in der westlichen Nachbarschaft zu finden sind, hier niederzulassen, konnten sich aber ,ἐν χωρίῳ ἐρήμῳ' nicht lange halten und zogen sehr bald ostwärts weiter (P r o k o p i o s, Bellum Gothicum II, 14). Als inzwischen Odoakers Macht zu gefahrdrohender Größe herangewachsen war, entschloß man sich in Ostrom zur Abwehr. Kaiser Z e n o sandte im J. 489 den Ostgothenkönig T h e o d o r i c h gegen ihn, der auch seine Mission gründlich erfüllte. Die G o t h e n ließen sich nun auch in T i r o l nieder, wie dies aus dem Ortsnamen Gossensaß und weiters aus dem Umstande, daß der gothische Sagenkreis im Etschgebiete spielt, zur Genüge hervorgeht; der größte Teil des kriegerischen Volkes zog aber mit seinem Führer nach Italien. Das weströmische Reich fällt durch die Gothen und in Ostrom sieht man mit Überraschung, daß nunmehr ein weit gefährlicherer Gegner großgezogen wurde. Als bald setzt der Krieg ein, der im J. 555 endlich nach schweren Opfern mit der völligen Vernichtung der gothischen Herrschaft beendet wird. An Stelle des alten Rom wurde jetzt Ravenna die italische Hauptstadt, in welcher byzantinische Statthalter, etwa seit 584 Exarchen genannt, residierten. Inzwischen kamen auch die Langobarden nach Italien hinunter; dieses Volk hatte sich, wie vorhin erwähnt, nach dem Sturze der rugischen Herrschaft durch Odoaker einige Zeit in Norikum niedergelassen und ihnen waren die Heruler gefolgt. Im J. 491 zogen sie nach Ungarn, wo sie von den Herulern bedrückt wurden, denen in Mittelungarn die Errichtung einer ephemeren Herrschaft gelungen war. Die L a n g o b a r d e n waren somit in die Nachbarschaft der G e p i d e n gekommen. Mit diesen hielten sie nicht lange Frieden; als die Avaren als neues Volk türkischen Ursprungs in Ungarn eindringen und die Gepiden sich ihnen entgegenstellten, schlossen sich die Langobarden unter ihrem tatkräftigen, jungen König A l b o i n den Asiaten an und zerbrachen die gepidische Herrschaft gänzlich. Unmittelbar nach diesem Befreiungskampfe verließen die Langobarden jedoch das Gebiet, in dem sich



die Awaren ausbreiteten. Im J. 568 machte sich Alboin auf den Weg nach Italien. Oberitalien fiel ihnen widerstandslos in die Hände, nur Pavia leistete tapfere Gegenwehr. Doch eroberte das kriegsfreudige Volk alsbald die Stadt, welche sodann zur Residenz des aus der Erde gestampften italischen Königreiches der Langobarden erhoben wurde. Ein Teil des Volkes war nicht nach Italien gezogen, sondern hatte Südtirol besetzt und es entstand dort ein langobardisches Herzogtum Trient, dessen erster Fürst, der Herzog Evin, von 569 bis zu seinem Tode im J. 595 ziemlich tüchtig regiert haben muß. In Italien jedoch riß nach dem baldigen Ableben Alboins 573 eine regellose Wirtschaft unter den vielen Herzogen ein. Der byzantinische Kaiser Mauritius (J. 580—602) benützte die eingetretene Schwächung des langobardischen Staates, indem er den fränkischen König Childebert unter dem Vorwand des Arianismus der Langobarden zu einem Zuge gegen sie gewann. Über die Beziehungen der Byzantiner zu den Franken in dieser Zeit handelt ausführlich Gasquet in seinem Werke *„L'empire byzantin et la monarchie franque“* (Paris 1880). In dieser Gefahr wurde rasch ein neuer König, Autharis, 584—590, aufgestellt. Ein fränkisches Heer eroberte allerdings 590 einen Teil von Tirol, doch blieb diese Unternehmung ohne rechten Erfolg; das Herzogtum Trient war einigermaßen konsolidiert und besaß in Nordtirol schon kräftige germanische Nachbarn in dem frisch auf den Schauplatz der Geschichte getretenen Volke der Bayern, als deren erster Herzog Gariwald im J. 554 erscheint. Die bayrische Besiedlung Tirols von Norden her bis an die Etsch griff in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts Platz und war um 600 wohl schon beendet.

Bevor wir nun die Geschichte der norischen Slawenniederlassung, die um die Wende des 6. und 7. Jahrhunderts begann, näher betrachten, sei noch ein ethnographisches Resumé über Norikum eingeschaltet, wie es sich aus dieser vorlawischen Geschichtsskizze ergibt. Was zunächst die Grenzen anbelangt, so liegt im Norden das Gebiet jenseits der Donau, in dem sich das großmährische Reich vorbereitet, außerhalb des hier angezogenen Interessenkreises, im Westen finden wir der Mög-



lichkeit des Vordringens politische Grenzen gezogen durch die Bayern und die verschiedenen anderen Einwohner Tirols. Nach Süden und nach dem Osten hin, aus dem die Völkerwogen nach Mitteleuropa hineinbranden, ist das Land offen. Die Bewohnerschaft Norikums um das J. 600 herum ist zweifellos wenig zahlreich und ganz ungleich verteilt gewesen; wir finden überhaupt keine dominierende Bevölkerung, sondern nur ein Gemisch von Rudimenten fast aller Völker, die der Wanderungssturm zusammengeweht und in Winkeln zurückgelassen hatte: Römer, die Odoaker nicht gefolgt waren, vielleicht noch Abkömmlinge der keltischen Ureinwohner, Reste von Rugiern, Herulern und vielleicht eine größere Menge von Gothen und Langobarden, die sich auf den Kriegszügen ihrer Völker abgesondert hatten und irgendwo zur Viehzucht oder Jagd niederließen. Daß sich einige Germanen, etwa Markomannen, Quaden, Franken oder Alemannen in dem nordwestlichen Teile Norikums nicht nur vorübergehend aufgehalten haben mögen, sondern länger verweilten, kann nicht unwahrscheinlich vorkommen. Jedenfalls sicher ist, daß von einheitlicher Bevölkerung, nennenswerter Dichte der Siedlungen bei einigermaßen systematischer Verteilung keine Rede sein kann. Hiermit sind auch die günstigsten Vorbedingungen für eine Einwanderung gegeben und auch die Möglichkeit der blitzschnellen Raubzüge der Awaren nach dem Westen ist erklärt, deren Bewegungsfreiheit und Agilität in und durch Norikum nur durch orographische Verhältnisse behindert erscheinen konnte.

Die römische Herrschaft über Norikum und die anderen mittleren Donauländer hatte zwar nicht nominell, faktisch aber schon um die Mitte des 4. Jahrhunderts aufgehört; selbst Justinian konnte nichts ausrichten, er kümmerte sich aber auch nicht viel darum. In der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts leerten sich diese Gebiete von den verschiedenen Germanen, denen sie 200 Jahre preisgegeben waren, und zurück blieben nur Reste von der besprochenen Zusammensetzung.

Im Gefolge und als Vorläufer des unstäten Räubervolkes der Awaren erschienen nun die



westlichen Vorposten der slawischen Invasion. Während die Slawen auf dem Balkan zahlreich genug waren, um selbständig auftreten zu können, bildeten sie hier im Anfange wohl durch ihre geringe Kopfzahl mehr oder weniger die Klientel der awarischen Herren, deren Oberhoheit sie sich gegen ihren Schutz ruhig gefallen ließen, um so mehr, als sie im Abhängigkeitsverhältnis zunächst wohl keinerlei selbständige Organisation besaßen. In der Freiheit war ihnen das patriarchalische Sippenwesen auf demokratischer Grundlage angestammt. Über ihre Sozial- und Wirtschaftsverfassung in den Alpen sind bereits eine Reihe von Untersuchungen angestellt worden, die zu verschiedenen Ergebnissen geführt haben. Die ersten Resultate gipfelten darin, daß nach der Selbst- und relativen Freiwerdung der Slawen in den jetzt deutsch-österreichischen Alpenländern eine soziale Zweischichtung herrschte. Župane, hervorgegangen aus einem einst dominierenden Hirtenadel, hätten hörige Ackerbauern und Waldsassen unter ihrer Botmäßigkeit gehabt. Zuletzt hat sich mit allen hierhergehörenden Fragen und insbesondere mit den divergierendsten Ansichten Prof. Dr. A. Dopsch in seinem Buche ‚Die ältere Sozial- und Wirtschaftsverfassung der Alpenslawen‘ (Weimar 1909) kritisch befaßt und über diese Verhältnisse in sehr gründlicher Weise Klarheit geschaffen, so daß es mit dem Hinweis auf dieses Werk hier sein Bewenden haben kann.

Die Slawen wurden nach dem Abzuge der Langobarden nach Italien im J. 568 von den Awaren zunächst in die nach Westen gehenden Flußtäler vorgedrängt und mitgenommen. Wie es ihrer nationalen Eigenart entsprach, unternahmen sie nichts selbständig, da sie keine Führer hatten; der zuverlässige Prokopios erzählt über sie im ‚Bellum Gothicum‘ III, 14, ganz ausdrücklich: Σκλαβηνοὶ τε καὶ ἄνται οὐκ ἄρχονται πρὸς ἀνδρὸς ἐνὸς, ἀλλ’ ἐν δημοκρατίᾳ ἐκ παλαιοῦ βιοτεύουσιν. Ihre Züge drangen in den großen Flußtälern der Donau, Mur, Drau und Save aufwärts und nach Westen vor, soweit es nur irgend möglich war. Nach den Gesetzen der ethnographischen Dynamik hielten sich die Slawen nur an die Haupttäler und drängten in die Seitenarme der Flußniederungen erst wohl beim Rückstauen und Stillstand ihres Volksstromes. Beweis



dafür ist, daß sich am Fuße des Venedigers und des Glockners in den Tälern romanische Ortsnamen, ja sogar Bergnamen in den Tauern (z. B. Fürkelalpe, furcula = Gabel) erhalten haben. Die romanisch redende autochthone Bevölkerung blieb offenbar ganz ungestört. Das Vordringen nach Westen mag ein sehr schnelles Tempo eingehalten haben, ebenso die Festsetzung und Einfreundung in den Siedlungen. Bereits 27 Jahre nach der italienischen Wanderung der Langobarden, im J. 595 also, mußte der Bayernherzog *Thassilo I.* den Slawen schon den Besitz des *Pustertales* streitig machen; ebenso hatte Gariwald II. im J. 610 mit ihnen zu tun. Das Pustertal wird noch am Ende des 10. Jahrhunderts ‚*terra Slavonica*‘ genannt. Auch im nordwestlichen Teile Norikums stießen die Slawen auf die Bayern, welche dort in der Westhälfte des heutigen Oberösterreich saßen, so daß etwa an der Traun entlang die Grenze des Vordringens der Slawen verlaufen mußte. Wie sich heute noch die Spur der Stauung dieser Völkerwelle in einer ziemlich dicht gefügten Kette von Ortsnamen überraschend nachweist, wird im speziellen Teil dieser Arbeit dargelegt werden. (Schon hier aber erlaubt sich der bescheidene Verfasser die Feststellung, seines Wissens als erster auf diesen merkwürdigen Zusammenhang hinzuweisen.) Auch auf das Gebiet des heutigen *Salzburg* scheinen die Slawen größere Aspirationen gehabt zu haben; in den ‚*breves notae*‘ des Salzburger Episkopats (*Keinz III*, p. 30) findet sich folgende Stelle: *Contigit, ut a vicinis Slavici illi fratres, qui ad Pongov (Pongau) de Salzburgensi sede ibidem destinati erant, exinde expellebantur et ita multis temporibus devastata eadem cella (sc. s. Maximiliani) propter imminentes Slavos et crudeles paganos.* Vgl. *Kämmel*, Anfänge des deutschen Lebens in Österreich, p. 159, 176 und 187. Daß die Slawen auch im *Südosten* und besonders im *Süden der Alpen*, nach *Friaul* also, vordrangen, darüber finden wir nicht nur Gewißheit, sondern auch die ausführliche Darstellung der slawisch-langobardischen Kämpfe bei *Paulus Diaconus* im IV. bis VI. Buche seiner ‚*Geschichte der Langobarden*‘.

*Šafařík* unterscheidet unter den hier eingewanderten Slawen im zweiten Bande seiner ‚*Slavischen Altertümer*‘



p. 337 ff. mehrere Stämme: In N i e d e r- und O b e r ö s t e r r e i c h die S t o d o r a n e r, deren Hauptstamm nach Deutschland zog und deren Ursitze er in Rußland annimmt, wo sie Stadizen hießen; der Name dieser Völkerschaft ließe sich unter Annahme einer von ihr betriebenen Viehzucht vom Begriffe stado, Herde, grex, ableiten und man kann füglich auch das Etymon des oberösterreichischen Gebirgsnamens Stoder, Hinterstoder, welcher entschieden undeutschen Ursprunges ist, in diesem Worte sehen wollen, obwohl leider eine historische Form nicht aufzufinden ist. Als einen anderen Slawenstamm macht Šafařík die C h o r w a t e n namhaft, als deren Wohnsitz er nach der Niederlassung das n o r d o s t s t e i r i s c h e M u r g e b i e t annimmt, indem er sich offenbar auf den dortigen Ortsnamen K r a u b a t stützt; der Name der Chorwaten findet sich aber auch in der topographischen Nomenklatur Kärntens und Tirols vertreten und ich verweise diesbezüglich auf den speziellen Teil dieser Arbeit. Die Chorwaten dürften ja überhaupt das Hauptkontingent der Einwanderer gebildet haben, da infolge des Awarenkeiles in Ungarn und Siebenbürgen die S l a w e n h a u p t s ä c h l i c h aus dem M i t t e l b a l k a n heraufdrängen mußten.

Die Dunkelheit, welche im 7. Jahrhundert über der ganzen Weltgeschichte liegt, zieht ihre Schatten in unserem Alpengebiet auch über das vorhergehende Säkulum. Trotz eifrigen Suchens läßt sich aus den spärlichen Quellen nichts herausholen. Die Awaren herrschten fort und über die ihnen untertanen Slawen schweigt alles. Sehr spät, nach einem Jahrhundert, erst um das zweite Dezennium des schwarzen Säkulums lüftet S a m o den Schleier. Wie aus dem Nichts springt dieser Mann 622 in die Geschichte; 40 Jahre Tätigkeit und dann schwindet sein Reich spurlos. In neuester Zeit beschäftigt diese merkwürdige Figur sehr lebhaft die Wissenschaft und der Meinungsstreit über ihn und seine historische Wichtigkeit wird kaum jemals zu einem allseits befriedigenden Abschluß gelangen. Der Kern unseres Wissens über Samo ist kurz folgender: 623 kam er nach Böhmen, besiegte die awarischen Herren und wurde von den dankbaren Tschechen und Mähnern 627 zum König gewählt, als welcher er bis zu seinem Tode 662 glücklich regierte. Die zwei Hauptquellen



über ihn sind die *Chronik Fredegars* und die *Conversio Bagoiaorum et Carantanorum*, die berühmte Tendenzschrift des Salzburger Episkopats, welche die Ansprüche der Bischöfe auf den Süden begründen sollte und unterstützen wollte. Gegenüber den Aspirationen des Patriarchen von Aquileja wurde ja schon durch Karl den Großen im J. 798 trotz lebhafter Proteste Salzburg zum Erzbistum. Goll wies in dem XI. Bande der ‚Mitteilungen des Institutes für österreichische Geschichtsforschung‘ überzeugend nach, daß die *Conversio* ihre Weisheit, auch die über Samo, aus *Fredegar* schöpft; dessen gute, weit ältere *Chronik* wurde zum Ende des 9. Jahrhunderts von dem für die salzburgische Hierarchie eifrig Propaganda machenden Kompilator weidlich ausgeschrieben und seine naive Skrupellosigkeit ging so weit, daß er trotz *Fredegars* Bericht aus dem Fürsten Samo einen Slawen machte, weil es ihm offenbar unwahrscheinlich vorkam, ein Franke könne ein slawischer Potentat werden. In der *Conversio* wird der Mann als ‚Samo quidam nomine, Sclavus...‘ eingeführt, während *Fredegar* mit der Ausführlichkeit eines Kenners erzählt: ‚Homo quidam nomine Samo, natione Francus, de pago Sennonago, plures secum negotiantes adscivit ad exercendum negotium, in Sclavos cognomento Winidos perrexit.‘ (In Parenthese gesagt: hier finden wir schon den germanischen Namen ‚Winden‘ für die Slawen, welche Rösler in seiner Abhandlung über den Zeitpunkt der slawischen Ansiedlung an der unteren Donau [Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften 1873] vom Gothischen ableitet: Windi sind die Weidenden, das Weidevolk, was die Ansicht Prof. Dopsch’ über die Rindviehzucht der Slawen bekräftigt.) Die weitverbreitete und dominierende Ansicht, daß das Reich Samos sich auch über die Donau nach Süden erstreckt habe, erlitt vor kurzem einen starken Stoß durch eine kleine, aber auf gründlichen Studien beruhende Abhandlung Dr. Ottokar Němečeks über das Reich des Slawenfürsten Samo (im XXIII. Jahresbericht der deutschen Landesoberrealschule in Mährisch-Ostrau für 1905—1906, p. III—XV, wo auch die Literatur über die samonische Frage sehr ausführlich zusammengestellt ist). Němeček untersucht das böhmische Reich



Samos und weist nach, daß die Vorstellung von einem slawischen Fürstentum von Böhmen bis nach Kärnten nur auf die Tendenzen des Geschichtsklitterers der *Conversio*, welcher Method bekämpfen wollte, zurückzuführen ist. Das verflossene Königreich Samos wurde durch die künstlichen Erfindungen bis nach Kärnten erweitert, um die salzburgische Hierarchensphäre auch dahin erstrecken zu können. Vgl. W a t t e n b a c h, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter I, 291 und G i n z e l, Geschichte der Slavenapostel p. 6 ff. Durch scharfsinnige Analyse kommt Němeček zu dem Resultate, daß Samo bestenfalls ein mächtiger Frankenfürst an der thüringisch-böhmischen Grenze gewesen sein kann, und schließt sich der Ansicht Schnürers ‚Über die Verfasser der sogenannten Fredegarchronik‘ (Collect. Friburg. Fasc. 6) an, der die chronologischen Irrtümer in Fredegar nachweist; einen besonders charakteristischen Lapsus, ebenfalls über die Langobardengeschichte, welcher den Salzburger Anonymus einigermaßen wegen seiner karantanischen Herrschaft Samos zu entschuldigen geeignet ist, weist Němeček auch noch vor. Fredegar (IV, 68) erzählt von einem Zuge Dagoberts und dem Kampfe der Langobarden gegen Samo und die Slawen. Die Langobarden saßen, wie in dieser Geschichtsskizze bereits erwähnt wurde, in Tirol und Samo müßte demnach in der Nachbarschaft gewesen sein, so daß der Salzburger leicht auf den ihm angenehmen Zusammenhang geraten konnte. Němeček, p. IV, stützt sich auf Zeuß (Die Deutschen, p. 637), der nur an einen Kampf mit den boischen Slawen dachte und vermutete, daß das Wort ‚Langobardi‘ aus ‚Baugovarii‘ (Baiovarii) entstanden sein dürfte, eine Vermutung, die durch das rätselhafte Fehlen der Bayern in Fredegar größte Wahrscheinlichkeit gewinnt. Schnürer zeigte auch (a. a. O., p. 110—113), daß bei Fredegar mit konnationaler Sympathie und unverkennbarer Gönnerschaft von Samo gesprochen wird, woraus Němeček auf das unbedingte Germanentum des Fürsten schließt. Der Berliner Slawist Brückner wies einen Versuch des Rechtshistorikers Schreuer (Untersuchungen zur Verfassungsgeschichte der böhmischen Sagenzeit p. 5 f., 15, 17), Samo wieder zum Slawen zu machen (welche Ansicht wir noch bei



Krek, Einleitung in die slavische Literaturgeschichte, 2. Aufl., p. 321 f. finden und die auch andere vertreten), in der Beilage zur ‚Münchener Allgemeinen Zeitung‘ 1903, p. 227, entschieden zurück. Die Aufnahme Samos als eines Fremden in einen slawischen Stammesverband bespricht ethnologisch-juristisch Wachowski, Słowańszczyzna zachodnia, Warschau 1902, p. 51. Die These Schreuers, Samo sei mit Přemysl identisch, deren Basis tatsächlich sehr schwach ist, wird auch von Němeček verworfen; eine Auseinandersetzung über die Slawizität Samos zwischen Schreuer und Peisker ist in der ‚Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte‘, V. Band, 1907 (Schreuer p. 197—214 und Peisker p. 215—238) zu finden. Schreuer dringt auch hier mit seiner Meinung nicht durch. Němeček schließt nach der Darlegung, daß Böhmen noch im 9. Jahrhundert keine politische Einheit bildete, mit der Behauptung der völligen Unmöglichkeit eines Reiches Samos im 7. Jahrhundert und anerkennt ihn nur als Häuptling eines an den Grenzen des fränkischen Reiches angesiedelten slawischen Stammes und als Führer desselben oder eines Bundes benachbarter Stämme im Kampfe gegen die Awaren.

Daß es zur Zeit Samos auch andere Slawenfürsten gab, daß Spuren nationaler Häuptlinge schon vor ihm sich finden, geht aus einer Stelle der *Conversio B. et C.* mit ziemlicher Sicherheit hervor, da man ihr hier vollen Glauben beimessen kann. Zum J. 630 nämlich erzählt diese Quelle von der Flucht 9000 bedrückter Bulgaren aus dem Awarreiche zu den Bayern, wo sie als lästige Gäste betrachtet wurden; man suchte sich ihrer zu entledigen, offenbar, um es sich mit den Awaren nicht zu verderben, die eine Beschützung der Flüchtlinge leicht zum Vorwand eines ihrer Plünderungszüge hätten nehmen können. Aus brutaler diplomatischer Berechnung also und aus sonst keinem anderen Grunde ließ der Frankenkönig Dagobert die Bulgarenschar von dem Herzoge Gariwald niedermetzeln; der Schauplatz des nächtlichen Mordens ist zuverlässig weit im Westen zu suchen, etwa in Tirol oder Südbayern. Diese Feststellung ist sehr wichtig, wenn wir sie mit der weiteren Erzählung der *Conversio* organisch verbinden wollen. Es heißt nämlich, daß



ein kleines Häuflein der unglücklichen Bulgaren dem Blutbade entrann und unter der Führung des Häuptlings Alzioch sich in die Mark der Winden (womit natürlich nur ein slawisches Gebiet, keine Mark im späteren Sinne gemeint ist) zum Fürsten Walluch retten konnte; logischerweise kann dies nur durch unmittelbare Nachbarschaft ermöglicht worden sein, womit die Annahme slawischer Fürsten neben Samo zu seiner Zeit in den Alpen erwiesen erscheint. Von Samo selbst ist in diesem Zusammenhang keine Erwähnung getan.

Nunmehr liegt abermals ein tiefes historisches Schweigen über den Ereignissen und Zuständen in unserem slawisch besiedelten Alpenlande bis zur Stabilisierung des Karolingerreiches, dessen Epoche sich eine dichtere Bevölkerungsorganisation unseres Gebietes zum Schutze gegen den fortwährend drohenden Osten zur vorzüglichen Aufgabe machte, nachdem der Räuberherrschaft der Awaren durch Karl den Großen für immer ein Ende bereitet worden war. Indem wir nun dieser Zeit nähertreten, soweit sie hier in Betracht kommen kann und zutreffende Nachrichten vorhanden sind, und indem wir die bayrische Ansiedlung als das wichtigste historische Geschehnis in den Alpen dieser Zeit betrachten wollen, weil sie das Ende der slawischen Ära darstellt, mag es angezeigt erscheinen, einen Überblick über die allgemeine Besiedlungsverteilung zu geben, der ja im speziellen noch genauer durch die Verteilung der slawischen Ortsnamen selbst erläutert werden wird. Mit dem pragmatischen Gang der Geschichte ist die deutsche Kolonisation untrennbar verbunden, so daß eine Behandlung in einem Zusammenhange füglich als richtiger Vorgang gestattet werden kann. Unter den frommen Karolingern setzt gleichzeitig die fränkische Christianisierung, wenigstens mit Versuchen ein, worauf an dieser Stelle schon hingewiesen sei, damit wir die etwa anderthalb Jahrhunderte später auftauchende Rivalität zwischen der lateinischen und der slawischen Liturgie, zwischen dem im J. 798 begründeten Archiepiskopat der Salzburger und dem Slawenapostel Methodios, nicht nur durch den leidigen nationalen Gegensatz, sondern auch durch die älteren Ansprüche verstehen, welche die *Conversio Bago-*



iaorum et Carantanorum vertritt. Von diesen Dingen wird noch ausführlich die Rede sein.

In dem Tiroler Lande beginnt die Christianisierung schon mit dem Ausgange des achten Jahrhunderts sehr energisch. Die Stiftungsurkunde des Klosters zu Innichen aus dem J. 770, zugleich das älteste tirolische Dokument, besagt ausdrücklich, daß der Abt Hatto das Kloster mit Erlaubnis des Herzogs Thassilo II. gründe ‚propter incredulam generationem Sclavorum ad tramitem veritatis deducendam‘. (Abgedruckt bei Sinacher, Beiträge.) In diese Zeit beiläufig fallen auch die Klostergründungen zu Scharnitz, der einstigen römischen Militärstraßenstation Scarbia, und zu Füssen. Im Innern Norikums dürften die Früchte der Wirksamkeit des hl. Severin im Donaureiche der Rugier vielleicht schon vor dem Niedergange ihrer Herrschaft verloren gegangen sein, wenn überhaupt ein mehr als ephemerer Erfolg seiner Mission angenommen werden kann.

200 Jahre schon hatten die Awaren Mitteleuropa belästigt und geplündert und das Maß ihrer Sünden war übergeworden. Insolange ihre Nachbarn nicht ständig sich niederlassen wollten, war es dem Raubvolke ein Leichtes, ohne große Gefahr im Trüben zu fischen, da die fortwährenden Völkerverschiebungen und die Beweglichkeit der berittenen Banden innerhalb weniger Tage zwischen die Überfallenen und sie eine große Landesstrecke legten. So war es im Anfang gewesen; nun aber waren alle Nachbarn sesshaft geworden und der am meisten betroffene Westen begann die periodischen Plünderungen sehr unangenehm zu fühlen, die den Awaren zur Gewohnheit geworden waren. Im J. 788 noch drangen sie nach Italien und Bayern vor, aus diesem Gebiete aber wurden sie von Grahamann und Audaker über die Enns zurückgeworfen und auf der Verfolgung an der unteren Ybbs besiegt, wie uns drei Annalen zu diesem Jahre übereinstimmend berichten (Ann. Lauriss., Einhard und Ann. s. Emmerani). Von diesem Schlage sich zu erholen, hatten sie keine Gelegenheit mehr; ihrer unaufhörlichen Einfälle müde, zog Karl der Große im J. 791 mit drei Heeren zum Vernichtungskriege gegen sie aus, nach dessen Beendigung



im J. 803 die Awaren aus der Weltgeschichte für immer verschwinden.

Das ganze awarische Gebiet kam nun unter fränkische Herrschaft und die ziemlich friedliebenden Slawen fügten sich um so lieber den neuen Herren, als sie es unter den Awaren nicht besonders gut gehabt haben mochten. Die eroberten Territorien waren nach fränkischem Rechte Krongut, die Hörigkeit der Slawen blieb bestehen und eine Hebung der wirtschaftlichen Zustände trat auch unter den freien, sozial selbständigen Bewohnern nicht ein. Als Karl der Große die ‚Ringe‘ der Awaren zwischen der Donau und der Theiß, welche mit dem in zwei Jahrhunderten zusammengetragenen Gut gefüllt waren, erobert und geschleift hatte, trat durch den nach Westen abfließenden Goldstrom eine große Entwertung des Geldes ein, die sich nicht nur in Franken, sondern wohl auch hier fühlbar machte. Man kann ruhig annehmen, daß die soziale Lage der deutschen Kolonisten keine bessere war und daß durch die Gleichheit des Schicksales ein friedliches Zusammen- und Nebeneinanderleben begünstigt wurde. Bei den Franken figuriert das den Awaren abgenommene Land unter verschiedenen Bezeichnungen: *Oriens*, *terminus regni Bajoariorum in Oriente*, *orientalis plaga*, *orientalis pars Bawariae*, *marcha orientalis*, *Winidorum marca*, *Slavinia* (Ann. Fuld. zum Jahre 884 und 893) und *provincia Avarorum*, wobei Pannonien inbegriffen ist, dessen Grenze damals noch bis an den Wiener Wald vorgeschoben zu denken ist. Die fränkische Machtsphäre reichte so ziemlich bis nach dem heutigen Siebenbürgen und nach Kroatien.

Nebenher sei bemerkt, daß der Name der Fruška Gora zwischen Drau und Save (*Frenska gora*) nicht aus dieser Zeit stammt, vielmehr erhielt dieses Bergland seinen Namen erst im 12. Jahrhundert von mailändischen Auswanderern, die sich im J. 1162 in Syrmien niederließen und eine Stadt *Francavilla* gründeten. (Vgl. Julius Jung über das *Chronicon Tolosani* in den Mitteilungen des Institutes für österreichische Geschichtsforschung, XIX. Bd. [1898], p. 388—389.) Die dort sesshaften Slawenstämme der Guduskaner an der Kulpa und Abotriten u. a. m. wurden allerdings schon zur Karolingerzeit tributpflichtig. (Vgl. Jahr-



bücher des fränkisch-deutschen Reiches von Abel und Simson.)

Die Bezeichnung der slawischen Einwohner wechselt in folgenden Ausdrücken, die in manchen Quellen sogar nebeneinander und promiscue vorkommen: *Sclavi*, *Slavi*, *Sclavanii*, *Winidi*, *Winades*; adjektivisch: *Sclavinicus*, *Sclavanicus*, *Sclavonicus*, *Sclavaniscus*. Erst später mehrt sich der Formenreichtum.

Besonders im Gebiete der nachmaligen Ostmark fanden die fränkischen Eroberer und ihre bayrischen Kolonisten schon zahlreiche slawische Siedlungen vor, die während der Awarenherrschaft entstanden waren. Insbesondere mieden die süddeutschen Ansiedler das Gebiet zwischen den Flüssen Traisen und Enns, den sogenannten Grunzwitigau, in dem eine Menge slawischer Lokalnamen sehr früh vorkommen. Ich greife deren spezieller Behandlung nicht vor, wenn ich für dieses Territorium einige älteste Formen schon hier namhaft mache: Bielaha (Pielach) J. 811, Colomezza (Kohlmünzberg) J. 832, Bersnicha (Perschling) J. 834, also sehr früh. In pago grunzwiti, dessen älteste Form in den Salzburger Urkunden gruncita ist, die Lampel (in einem Aufsätze des Jahrbuches für Landeskunde von Niederösterreich, neue Folge, I. Bd., 1902, p. 46) für slawisch erklärt, erscheinen urkundlich schon im J. 828 Slawen, und zwar werden sie ausdrücklich als frei bezeichnet. An der unteren Erlaf werden sie zum J. 832 erwähnt. Das bedeutendste Besiedlungsfeld der Deutschen war das Tullnerfeld, zu dem eine Kette einzelner kleiner Kolonisationsgebiete aus Oberösterreich hinüberleitete. Hauptsächlich an den Donauufern sind als solche zu nennen: der Uferstrich zwischen Enns und Ybbs, Melk, Arnsdorf, Mautern, Hollenburg, St. Pölten, Heimberg u. a. m., alle in ebenem Gelände gelegen. Die bayrische Besiedlung dürfte etwa nach 100 Jahren, also um die Wende des 9. und 10. Jahrhunderts beendet gewesen sein; in der Raffelstättener Zollurkunde vom J. 906 werden die Slawen mit den Bayern ausdrücklich gleichgestellt, während im J. 828 noch eine Zusammenstellung *servi vel*



sclavi' (Urkundenbuch des Stiftes Kremsmünster Nr. 4) möglich war und im J. 832 in einer Schenkungsurkunde an Regensburg, das Güter an der unteren Erlaf erhält, der Passus vorkommt: ,cum Sclavis ibidem commanentibus, domibus, aedificiis' (Regesta imperii 2). Nach der Art der Landverteilung ergibt sich als damals herrschende Agrarform die Latifundienwirtschaft, deren klassisches Land Österreich ja bis heute geblieben ist; besonders in kirchlichem Besitze finden wir große Ländereien. In einer Urkunde des J. 827 (Archiv XXVII, 259) werden zahlreiche slawische Gutsbesitzer um Puchenu bei Linz erwähnt und dieses Dokument wurde vor nicht weniger als 21 Zeugen slawischen Namens ausgefertigt, die also wohl notable Stellung gehabt haben. Wie sehr nun auch der Vorstellung von einem Freibauernstand diese urkundliche Anführung entspricht, so ist im Hinblick auf den Großgrundbesitz der Gedanke an zahlreichere kleine Bodeneigentümer nur mit Reserve festzuhalten.

In dem eroberten Gebiete wurden Gaugrafen eingesetzt, von denen einige sehr gut bekannt sind. Die karolingische Ostmark umfaßte Oberösterreichs Traungau und Niederösterreich bis zum Wiener Walde; Pannonien wird ja im Urkundenbuch des Landes ob der Enns, II. Bd., p. 49 (Passau), zum J. 904 noch als das Land ultra montem Comagenum (Comagenae ist der Ort Tulln in der Römerzeit) bezeichnet. Die ersten Gaugrafen, Werner 805, Gerold 814, Wilhelm 820, hatten friedliche Zeiten, während gegen Ende des 9. Jahrhunderts das großmährische Reich und Pannonien einigermaßen zu schaffen machten. König Arnulf mußte im J. 888 seinem Ministerialen Heimo im Grunzwitigau eine Burg ,contra inimicorum insidias' erbauen, welcher Ausdruck kaum zur Gänze als eine Urkundenfloskel aufzufassen ist. Der Gaugraf Wilhelm II. war im J. 871 im Kriege gegen Svtopluk (Zwentibold) gefallen. Großmähren reichte bis zur Donau und drohte fortwährend. Bevor wir den Ereignissen dieser Zeit gerecht werden, ist noch einiges Hierhergehörige aus der fränkischen Geschichte einzuschalten.

Die relativ schwachen Nachfolger Karls des Großen hatten sein ungeheures Reich nicht zusammenzuhalten ver-



mocht. Um einem sonst unvermeidlichen organischen Zerfalle vorzubeugen, beschloß Ludwig der Fromme im J. 817, sein Reich zu teilen, und es heißt in der Urkunde, die neuestens bei Jaksch, *Monumenta historica ducatus Carinthiae*, III. Bd., Nr. 4, p. 3, abgedruckt ist: ‚Item Hludowicus volumus, ut habeat Baioariam et Carentanos et Behēimos et Avaros atque Slavos, qui a orientali parte Baioariae sunt.‘ Sein Gebiet wurde im J. 819 schon durch einen Aufstand, den der unterpannonische Slawenfürst Liudewit in Kärnten erregte, gestört, so daß die Franken energisch einschritten; in der zweiten Hälfte desselben Jahres, nachdem der Markgraf Baldrich von Friaul ein Heer Liudewits an der Drau geschlagen hatte, mußte der Störer in Ingelheim am Rheine Ludwig den Frommen durch eine Gesandtschaft um Frieden bitten lassen und wollte die Oberhoheit anerkennen. Die diesbezügliche Urkunde ist ebenfalls bei Jaksch III, Nr. 5 abgedruckt; vgl. auch Einhardi *Annales* 819, 820 und *Mon. Germ., Scriptores* 1, 205—206. Der zugebilligte Frieden war aber von sehr kurzer Dauer. Denn schon im Jänner des folgenden J. 820 wurde auf der Reichsversammlung zu Aachen beschlossen, gegen den unruhigen Liudewit drei Heere auf einmal auszusenden, eines über die norischen Alpen, eines durch Kärnten und das dritte durch Bayern und Oberpannonien. Er wurde besiegt, konnte aber entfliehen und kämpfte noch weiter, bis er im J. 823 ermordet wurde. Vgl. Jaksch III, Nr. 7, p. 5 und die *Regesta imp.* I, 709 a, 716 c—d. Diese hartnäckige Widerspenstigkeit gegen ihre Herrschaft veranlaßte, wie uns die *Conversio B. et C.* erzählt, die Franken zum steten Mißtrauen gegen die anderen nationalen Fürsten und zur sukzessiven Ersetzung dieser durch bayrische Gaugrafen. Im Februar 821 bestellte der Salzburger Erzbischof Adalramm in rascher Folge Theodorich und dann, wahrscheinlich weil dieser sich nicht genug befähigt erwies, Otto zu Bischöfen der Slawen. Vgl. Jaksch III, Nr. 8, p. 6, die *Conversio B. et C.* und die *Mon. Germ., Script.* 11, 10.

Trotzdem wir weiter wissen, daß im J. 824 die Amtsgewalt endgültig und vollständig in die Hände bayrischer Gaugrafen, der *comites*, übergegangen war, so finden wir doch



im benachbarten Pannonien noch immer eine Zeitlang einheimische Fürsten, sogar von einiger Bedeutung, was auf das Fortdauern wohl nur nomineller Souveränität der Franken schließen läßt, und gerade zu dieser Zeit, um die Mitte und die zweite Hälfte des 9. Jahrhunderts, fällt die Blütezeit des **g r o ß m ä h r i s c h e n R e i c h e s** der Fürsten Mojmir I., Rastislav und Svatopluk, der berühmten *Μεγάλη Μοραβία*. Schon vorhin wurde eines Einfalles Svatopluks in die karolingische Ostmark gedacht, bei dem der Gaugraf Wilhelm II. sein Leben ließ. Auf ihn folgte Aribio, der seinen Sitz 30 Jahre, von 876—906 innehatte. Ein merkwürdiger Umstand zeigt uns, daß das fränkische Prestige in der dem Kerne des Reiches so sehr entlegenen Mark kein allzu großes Gewicht über den großmährischen Nachbarstaat haben konnte; Aribio mußte nämlich dem mächtigen Svatopluk seinen Sohn Isanrich als Geisel (*obses*) stellen und dafür eine Invasion Svatopluks in sein Verwaltungsgebiet mit wüster Plünderung stillschweigend sich gefallen lassen. Vgl. auch D ü m m l e r, Ostfränkisches Reich II, 227. Svatopluk schien es sich ziemlich angelegen sein zu lassen, gegen Repressalien einigen Schutz zu haben, da er schon zwei Jahre später den Sohn Engelchalks, eines Kollegen Aribos in der Verwaltung der drei ostmärkischen Komitate, den jungen Werner gefangen nahm, wie uns die *Annales Fuldenses* zum Jahre 884 berichten. Gegen Ende seiner Verwaltungsperiode scheint Aribio allerdings einige Energie aufgewendet zu haben. Wie Dümmler (cf. II, S. 458) ausführlich beschreibt, drang er auf Befehl Kaiser Arnulfs im J. 898 in das Gebiet des mährischen Slawenfürsten M o j m i r II. ein und verwüstete es; diese Offensive soll offenbar einige Repressalien für Schädigungen darstellen, die uns weniger genau bekannt sind. Es herrschte zu dieser Zeit in unserem Gebiete nominell zwar der fränkische Einfluß, in Wirklichkeit aber hatte man den bayrischen Sonderinteressen in erster Linie Rechnung zu tragen; dies kann sich ohneweiters aus der fast nur bayrischen Besiedelung des alten Norikum nach der Slawenzeit erklären lassen.

M o j m i r II. hat eine ziemlich ansehnliche Macht innegehabt. Graf Isanrich, der in seiner Jugend bei Svatopluk als Geisel war, suchte bei ihm Schutz, als er wegen innerer



Wirren aus der Mark flüchten mußte. Im J. 901 kam ein Frieden zwischen ihm und den Bayern zustande, von dem Hermann von Reichenau (Herimannus Augiensis in den Mon. Germ., Script. V, p. 111) berichtet: ‚Eodem anno M o y m a r i u s, d u x M o r a h e n s i u m, et Isanricus Noricus comes, qui ad ipsum transfugerat, cum Ludowico rege pacificati sunt.‘

In dem Gebiete nördlich der Donau hatte Mojmir I. seinen Nachbarfürsten P r i b i n a, der in N e u t r a residierte, aus seiner Herrschaft vertrieben (830). Dieser floh in die Mark und ließ sich in Traismauer taufen, nachdem er schon vorher mit dem Christentum geliebäugelt hatte. Der Salzburger Erzbischof Adalramm hatte ihm nämlich in Neutra (Nitrava) eine Kirche eingeweiht. So sehr er sich auch durch seine nunmehrige Bekehrung in Gunst gesetzt haben mochte, so verlor er, wahrscheinlich durch zweifelhaftes Verhalten, bald den fränkischen Schutz und begab sich daher zu den Bulgaren. Auch dort konnte er kein Gefühl voller Sicherheit gewinnen, und so finden wir ihn alsbald bei dem von den Franken vertriebenen unterpannonischen Slawenfürsten R a t i m a r. Abermals ist sein Aufenthalt von sehr kurzer Dauer; irgendwie wußte er sich mit den Franken zu versöhnen und wurde alsbald wieder in Gnaden aufgenommen. Das ihm von Mojmir abgenommene, nördlich der Donau gelegene Gebiet war Großmähren angeschlossen worden und nicht mehr zu erlangen, und so überließ L u d w i g d e r D e u t s c h e dem landlosen P r i b i n a im J. 840 ‚aliquam inferioris Pannoniae in beneficium partem, quae dicitur Sala‘, mit dem Hauptsitze Mosapurc (Mosburk), jetzt Szalavár an dem Fließchen Szala, das sich in den Plattensee ergießt. Dort erbaute er sich eine Burg in nemore et palude Salae und den Salzburger Bischöfen zuliebe auch eine Kirche, so daß er auch kirchlicherseits unter germanischem Einflusse stand. Wie die *Conversio Bagoiaorum et Carantanorum* p. 13 f. erzählt, wurde das Gotteshaus im J. 850 vom Erzbischof Liupramm selbst eingeweiht, ‚zu Ehren der heiligen Mutter Maria‘. Nebst Liupramm und Pribina waren noch mehrere, von der Quelle namentlich angeführte s l a w i s c h e H e r r e n anwesend, von denen uns nur der Name C h e z i l interessiert; vielleicht war dies Kocel, der Sohn P r i b i n a s, von



dem bald weiter die Rede sein wird. Unter dem Archiepiskopate Liupramms und seines Nachfolgers war ein gewisser Oswald (Osbaldu) *episcopus Sclavorum* in den Jahren 836—863, über den eine belanglose Urkunde bei Jaksch, *Mon. hist. duc. Carinth.*, III. Bd., Nr. 18, p. 9 zu finden ist. Im J. 848 hatte Pribina einen weiteren Beweis gnädigen Vertrauens des Oberherrn; denn Ludwig ‚*concessit illi in proprium totum, quod prius habuit in beneficium*‘, jedoch mit Ausnahme der bischöflich-salzburgischen Besitzungen. Das verlorene Gebiet nördlich der Donau dürfte nicht darunter gewesen sein; Großmähren stand um die Mitte des 9. Jahrhunderts in der Fülle seiner Macht. Daß es trotz der sicherlich großen Kirchengüter in Pribinas Reich auch *slawische Großgrundbesitzer* gab, ist ebenfalls aus der *Conversio B. et C.* p. 11, 13 zu ersehen. Mit dem früheren Lehensherrn blieb der im Beginne seiner Laufbahn so unruhig gewesene Fürst nun dauernd auf gutem Fuße, denn er wird noch im Jahre seiner Ermordung, 860 oder 861, von Ludwig als treuer Herzog erwähnt. (Vgl. Mühlbacher, *Regesta imperii*, p. 558.) Sein Sohn und Nachfolger Kocel scheint eine ziemlich untergeordnete Rolle gespielt zu haben; die westlichen Quellen versagen bezüglich seiner Persönlichkeit fast ganz, kaum daß er in einer Regensburger Urkunde vom 21. März 861 so beiläufig als *quidam comes de Sclavis, nomine Chezul*, erwähnt wird (Zahn, *Urkundenbuch von Steiermark*, I. Bd., 18). Wenn man dieser Form seines Namens die aus der *Conversio* gegenüberstellt, so darf man wohl auf die Identität des Zeugen bei der Kircheneinweihung in Mosapure mit Kocel schließen. Bis zu den Jahren 873—874 läßt er sich noch nachweisen; was dann aus ihm wurde, ist ein- für allemal dunkel. Eine wertvolle Entschädigung für die Schweigsamkeit der deutschen Quellen über Kocel bilden die *Berichte der slawischen Legendensliteratur*; da in seinem Gebiete der Slawenapostel Methodios längere Zeit wirkte und manches erlebte, erfahren wir auch nebenher über die Slawenfürsten einiges. Neues läßt sich kaum sagen, seit v. Jagić in seinem Werke ‚*Zur Entstehungsgeschichte der altkirchenslavischen Sprache*‘ (Wien 1895 und 2. Auflage,



Berlin 1913) diese Dinge gründlich beleuchtet hat, und ich habe daher hier nur die Berichte über Kocel zusammenzustellen, um ein möglichst übersichtliches Quellenbild zu geben; mit dieser historischen Persönlichkeit hört das Wissen über mitteleuropäische Slawenfürsten südlich der Donau und zugleich auch über das norische Slawentum überhaupt auf.

Die überaus große Literatur über die Slawenapostel Konstantin-Kyrill und Method hat fast alle Umstände ihrer Entsendung ins großmährische Reich durch den byzantinischen Kaiser Michael III. genügend aufgehellte, so daß darüber nichts zu sagen ist, was in den Rahmen unserer Aufgabe fiel. In den Interessenkreis dieser Abhandlung fällt nur die Betrachtung des Aufenthaltes und des Wirkens Method's bei Kocel, durch dessen Gebiet sie schon auf der Hinreise nach der Megale Morawia gekommen waren; während Konstantin-Kyrill in wichtigeren Geschäften die Reiseroute seiner Heimfahrt über Italien nahm, wandte sich Methodios zur Rückkehr auf dem Wege durch das Binnenland, nachdem ihre Missionstätigkeit im großmährischen Reiche durch die Intriguen der fränkischen Hierarchie behindert, wenn nicht gar vereitelt worden war. Unter dem Einflusse des deutschen Klerus hatte Method, wie die Geschichte zeigt, auch noch in Pannonien zu leiden und der Niedergang der slawisch-nationalen Herrschaft wie der Autonomie der norischen Slawen zeigt sich symptomatisch in der völligen Ohnmacht Kocels, seinem Bischof Method auch nur den geringsten Schutz angedeihen zu lassen.

Mit dem großmährischen Reiche stand Ludwig der Deutsche fast immer auf schlechtem Fuße. Die Gegensätze spitzten sich zu, als Rastislav die hochverräterischen Pläne Karlmanns, des fränkischen Königssohnes unterstützte. Im J. 863, ungefähr zur Reisezeit der Slawenapostel, sammelte Ludwig ein Heer, angeblich zu einem Zuge gegen Rastislav. In Wirklichkeit galt die Expedition seinem widerspenstigen Sohne, der sich auch, da er von den Großmährern im Stiche gelassen wurde, der väterlichen Gewalt fügen mußte und in strenges Gewahrsam genommen wurde. 864 gelang es ihm, aus der Haft zu entkommen, er nahm seine östlichen Marken wieder



in Besitz und sein Vater sanktionierte gütig die neuerliche Selbständigkeit im Spätherbst desselben Jahres. Ein Jahr darnach erfolgte die vollständige Aussöhnung. Über diese Ereignisse vgl. die Urkunden bei J a k s c h, Mon. hist. duc. Carinth. I, Nr. 30 und 32, p. 12 und 13. — Ein slawischer Missionär konnte also unter solchen Umständen nach apostolischer Wirksamkeit in Großmähren nun in Gebieten unter fränkischer Oberhoheit auf kein besonderes Entgegenkommen gefaßt sein, da sein Gönner mit den Deutschen in so schlechtem Einvernehmen stand. Diese Umstände mögen zum Teile die schlechten Erfahrungen Methods in Pannonien erklären, die im übrigen auf die Antipathie des fränkischen Klerus zurückzuführen sind.

Die beiden Apostel hielten sich auf ihrer Rückreise aus Großmähren im J. 866 bei Kocel längere Zeit auf. Die Hauptquellen, die Vitae der beiden Apostel, erzählen hierüber (v i t a C y r i l l i): прѣють же и наоучь Коцьль, кнезь паноньскыи, и възлюбь бѣлымъ словѣньскы кынигы наоучити се нмь бѣаа до -н-оучениикъ оучити се нмь. ‚Excepit vero eum proficiscentem K o c e l, princeps Pannoniae, et magno amore litteras Slovenicas ediscendas amplexus, tradidit ei quinquaginta fere discipulos, ut eas ediscerent.‘ Kocel interessierte sich also so sehr für das slawische Schriftwesen, daß er gleich 50 Schüler zur Erlernung beordnete. In den Legenden heißt es auch schon vorher, daß die Mission nicht nur religiös, sondern auch kulturell für den Pannonier bestimmt war; in einem Satze, in einem Atem, heißt es, die Apostel kamen ‚въ словѣньскѹю земаю къ Ростиславѹ и Стпакѹ и Къцьловн. снма же пришедь-шема начаста съставлявати писмена азбѹковьная словѣньскы:‘ ‚in terram Slovenicam ad Rostislaum et Sviatopolcum et K o c e l u m: qui (sc. C. et M.) venientes litteras alphabeticas Slovenice componere coeperunt.‘ — Rein historisch wichtig ist, daß Kocel im J. 866 schon zur slawischen Liturgie übergang, nachdem ihm noch im J. 865 der Salzburger Erzbischof Adelwin Kirchen eingeweiht hatte. Diese unverhoffte Abkehr von den Franken, wenigstens in geistlicher Hinsicht, mag nicht nur im Westen politisch arg verschnupft haben, sondern forderte Salzburg, dem an den Alpenländern, wie früher gezeigt wurde, viel gelegen war, zur energischen Abwehr her-



aus. Zunächst geschah dies in der milderer Form einer Gedenschrift, der berühmten und berüchtigten ‚*Conversio Bagioarum et Carantanorum*‘, welche offenbar für den fränkischen Herrscher und den Papst bestimmt war. Mit dieser Geschichtsklitterung war der Anonymus bereits 870 fertig. Das dürfte schon hoch an der Zeit gewesen sein; J a g i é (cf. p. 23 ff.) führt den überzeugenden Nachweis, daß Kocel vom Papste ein pannonisches Bistum mit Method an der Spitze verlangte, nachdem dessen Bruder Konstantin-Kyrill im J. 869 in Rom gestorben war. In der Tat wurde Method Bischof in Pannonien, trotz der Gegnerschaft Salzburgs, und er verdrängte Leutrams Nachfolger, Richbald, von seinem Sitze in Mosapurc. Der Salzburger Erzbischof Adalwin wütete; alsbald mußte sich Method vor einer kleinen Synode verantworten und das Resultat der Verhandlungen war, daß die fränkischen Bischöfe ,оного зацѣлающе въ цѣркви дѣржаща полѣ третѣа лѣта‘: ‚illum in Suabos relegatum duos annos et dimidium tenuerunt.‘ Über den Ort seiner Einkerkierung ist nichts Näheres bekannt. Vgl. darüber A r c h i v f ü r s l a w i s c h e P h i l o l o g i e, IV. Bd., p. 707—710 und die von Miklosich und Rački (1880) herausgegebenen Urkunden aus dem Codex der Papstbriefe des British Museum in den S t a r i n e, XII. Bd. — Anfangs des J. 873 wurde jedoch Method von Papst Johannes VIII. befreit und ihm sein Sitz wiedergegeben, jedoch ist es wahrscheinlich, daß er nach seiner Befreiung zu Svatopluk ging, da im J. 874 der Erzbischof Theotmar von Salzburg im Gebiete Kocels tätig war; über diesen Fürsten wissen wir, daß er von den Franken bei Methods Freilassung bedroht wurde: ,аще сего нмашн оѣ сесе, не нзбоѣдешн насъ доврѣ‘. Dies mag vielleicht mitbestimmend gewesen sein, daß Method nicht mehr nach Pannonien ging, trotzdem Johannes VIII. gegen die Intoleranz der fränkischen Bischöfe energisch aufgetreten war, wie aus seinen Briefen, besonders an den Passauer Bischof Hermanrich und den Freisinger Hanno, zur Genüge hervorgeht; die Briefe sind im XII. Band der S t a r i n e abgedruckt. Die Bischöfe wurden gegen Method nur noch mehr erbittert, Kocel war ohnmächtig und der Papst zu weit entfernt. Von Method wissen wir noch, daß er in Mähren am 6. April 885 starb, über



Kocel hört man gar nichts mehr. Unbedingt sicher aber bleibt es, daß er keinen slawischen Nachfolger hatte, sondern nach ihm nur bayrische Gaugrafen die Verwaltung seines Gebietes übernahmen. Übrigens währte die bayrische Oberhoheit über Pannonien nur mehr kurze Zeit. Bevor wir uns damit befassen, sei über Kocel noch das andere Quellenmaterial, aus dem wenig zu holen ist, der Merkwürdigkeit und Vollständigkeit halber gegeben. Beim Mönch Chrabr wird neben den großmährischen Fürsten auch Kocel, und zwar als *knezb latnbskъ* (Blatno = Mosapure) erwähnt, weiter ist nichts über ihn gesagt. Wichtiger aber erscheint mir das Zeugnis Konstantins des Porphyrogeneten in seinem Buche *De administrando imperio* Kapitel 30, *Διήγησις περὶ τοῦ θεματός Δελματίας* (de themate Dalmatiae narratio), p. 144 und 145 der Bonner Ausgabe: μέχρι δὲ χρόνων τινῶν ὑπετάσσαντο οἱ ἐν Δελματία ὄντες Χρωβάτοι τοῖς Φράγγοις, καθὼς καὶ πρότερον ἐν τῇ χώρᾳ αὐτῶν· τοσοῦτον δὲ ἐσκληρύνοντο οἱ Φράγγοι πρὸς αὐτοὺς, ὅτι τὰ ὑπομάσθια τῶν Χρωβάτων φονεύοντες προσέβριπτον αὐτὰ σκυλάξιν. μὴ δυνάμενοι δὲ οἱ Χρωβάτοι ταῦτα παρὰ τῶν Φράγγων ὑφίστασθαι, διέστησαν ἀπ' αὐτῶν, φονεύσαντες καὶ οὗς εἶχον ἄρχοντας ἐξ αὐτῶν· ὅθεν ἐστράτευσαν κατ' αὐτῶν ἀπὸ Φραγγίας φοσσάτον μέγα, καὶ ἐπὶ ἑπτὰ χρόνους πολεμήσαντες ἀλλήλοισι ὁψὲ καὶ μόγις ὑπερίσχυσαν οἱ Χρωβάτοι, καὶ ἀνεῖλον τοὺς Φράγγους πάντας καὶ τὸν ἄρχοντα αὐτῶν Κοτζίλιν καλούμενον. ἔκτοτε δὲ μέιναντες αὐτοδέσποτοι αὐτόνομοι ἐξητήσαντο τὸ ἅγιον βάπτισμα παρὰ τοῦ Ῥώμης, καὶ ἀπεστάλησαν ἐπισκοποὶ καὶ ἐβάπτισαν αὐτοὺς ἐπὶ Πορίνου τοῦ ἄρχοντος αὐτῶν. — *Per aliquot vero annos etiam Dalmatiam incolentes Chrobati Francis subiiciebantur, quemadmodum et antea cum in ipsorum terra degerent. tanta autem in eos crudelitate utebantur Franci, ut lactentes adhuc eorum pueros occidentes canibus obicerent. quae res cum intolerabilis Chrobatis esset, facto dissidio principes, quos ex ipsis habebant, interemerunt; unde magnus contra eos exercitus movit e Francia et post septem annorum bellum aegre tandem superiores facti, Chrobati omnes Francos eorumque principem Cotzilin e medio sustulerunt. Et exinde liberi ac sui iuris facti sacrum baptismum a Romano pontifice petierunt, missique episcopi ipsos baptizarunt, principatum tenente Porino.* — Nach dieser Stelle



wurden auch die K r o a t e n den nach Niederwerfung der Awaren, wie wir früher sahen, weit vorgedrungenen Franken untertan und K o c e l erscheint zur Niederwerfung eines durch Grausamkeiten hervorgerufenen Aufstandes beordert. Daß er als Vasall den Franken zum Kriegsdienst verpflichtet war, erklärt sich durch das fränkische Recht; wir wissen auch von vorhin, daß sein Vater Pribina, dem er nachgefolgt war, von Ludwig dem Deutschen belehnt wurde, wie die Wendung ‚concedere aliquid in beneficium‘ zu übersetzen ist. Der Irrtum des Konstantin, Kocel für einen fränkischen Archonten zu erklären, konnte dem Byzantiner leicht unterlaufen, ähnlich wie es umgekehrt dem Salzburger Anonymus der *Conversio* mit Samo passiert ist. Schließlich wird Kocel auch in der *vita Clementis* neben Rastislav und Swatopluk erwähnt, wobei letzterer in ungünstigem Lichte erscheint. — Mit Kocel hat die Geschichte der norischpannonischen Slawen ihr Ende erreicht und die Ereignisse treten bis in das erste Jahrzehnt des 10. Jahrhunderts ins Dunkel zurück. Im Ausgang des 9. Säkulums dürfte nach der Einsetzung durchaus deutscher Gaugrafen die Niederlassung bayrischer Kolonisten vollendet worden sein. Über die Verhältnisse in Karantanien und Unterpannonien zur Karolingerzeit vgl. auch eine ausführliche Darstellung von Hans Pirchegger in den *Mitteilungen des Institutes für österreichische Geschichtsforschung*, Bd. XXXIII, 1912, S. 272—319.

Jäh und unvermutet bricht nun mit elementarer Gewalt von Osten her eine neue Völkerwelle nach Mitteleuropa herein und dringt ins ungarische Tiefland vor — die M a g y a r e n schieben sich als ‚anorganischer Keil‘, wie P a l a c k ý sich ausdrückt, zwischen Nord- und Südslawen. Mit furchtbarer Naturkraft fallen sie über Pannonien her, verwüsten und plündern und, als Großmähren sie aufhalten will, zerbrechen sie diesen Staat, der nach Svatopluks Tode keinen kräftigen Führer hatte. Konstantin Porphyrogennetos, wieder in dem Werke ‚*De administrando imperio*‘, Kapitel 41, p. 176 der Bonner Ausgabe, gibt eine ausführliche Darstellung über das Geschehnis: „μετὰ δὲ τὴν τελευτὴν τοῦ αὐτοῦ Σφενδοπλόκου ἕνα χρόνον ἐν εἰρήνῃ διατελέσαντες, ἔριδος καὶ στάσεως ἐν αὐτοῖς ἐμπε-



σούσης, καὶ πρὸς ἀλλήλοισ ἐμφύλιον πόλεμον ποιήσαντες, ἐλθόντες οἱ Τούρκοι τούτους παντελῶς ἐξωλόθρευσαν καὶ ἐκράτησαν τὴν αὐτῶν χώραν, εἰς ἣν ἀρτίως οἰκοῦσι καὶ οἱ ὑπολειφθέντες τοῦ λαοῦ διεσκορπίσθησαν, προσφυγόντες εἰς τὰ παρακείμενα ἔθνη.‘ ,Post huius autem Sphendoploci mortem anno uno in pace exacto, orto deinde dissidio et bello civili, invadentes Turcae funditus eos exstirparunt regionemque eorum occuparunt, quam in hodiernum usque diem incolunt; quaeque supererat multitudo, dissipata confugit ad finitimas gentes, ad Bulgaros, Turcas, Chrobatos et ad reliquas nationes.‘ (Περὶ τῆς χώρας τῆς Μοραβίας, De Moraviae regione.) — Diese Stelle bedarf keines Kommentars; zermürbt durch Thronstreitigkeiten und Bürgerkrieg, fiel Großmähren in die Hände der Magyaren und war sohin gewesen. Im J. 906 erschienen plündernde Scharen der Eindringlinge sogar in Sachsen und nun entschloß man sich im Westen zur energischen Offensive, nachdem man die zur Defensive günstige Zeit leichtsinnigerweise versäumt hatte. Der Sommer des J. 907 sah ein mächtiges bayrisches Heer unter der Führung des Grafen Luitpold von Karantanien und der Bischöfe von Salzburg und Freising gegen die Magyaren aufgeboten. Wann, wo und wie die für die Bayern vernichtende Entscheidungsschlacht stattfand, meldet keine einzige Geschichtsquelle. Die sonst redseligen Annalisten, die oft Kleinigkeiten mit liebevoller Aufmerksamkeit für die Nachwelt aufschrieben, schweigen oder tun dieses ungeheuer wichtige Ereignis in einer Zeile ab; nur einige Totenbücher führen in trockener Aufzählung eine beredte Sprache, indem sie einige Opfer ‚der großen Schlacht im Osten‘ aufzählen. Auch bedeutende Historiker finden aus den Quellen wenig heraus; man vgl. Riegler, Geschichte von Bayern, I, p. 256—257 und Alfons Huber, Geschichte Österreichs, I, p. 124—125. Ungehindert konnten die Magyaren ein halbes Jahrhundert lang durch die norische Mark hindurch, wie einst ihre awarischen Vorgänger es übten, weit nach Süddeutschland hinein ihre Beutezüge ausdehnen, meist die Donau aufwärts, die schon so vielen den Weg gewiesen hatte. Seit 1000 Jahren sitzen sie nun in Mitteleuropa, dank einer verspäteten Entscheidungsschlacht. Ihre zahlreichen Invasionen nach dem J. 907 bis 955 sind bei Meiller, ‚Über das breve chronicon



Chunrads von Wizenberg' (Denkschriften der Wiener Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., XVIII, 60—68) zusammengestellt. — Dem magyarischen Ansturm wurde im J. 955 durch die Schlacht auf dem Lechfelde endlich ein Ziel gesetzt; die geschlagenen Ungarn wurden in die Gebiete jenseits der March und Leitha verwiesen, welche Grenze noch immer viel zu westlich war. Kaum zwei Jahrzehnte später, im J. 976 fand die viel früher notwendig gewesene Neuerrichtung und Konsolidierung der spurlos verschwundenen Ostmark statt und mit den Babenbergern kam eine neue Zeit, die hier nicht weiter interessiert. Erst nach dem Eintritte und Durchgang aller wurde das Tor im Osten Mitteleuropas geschlossen.

Indem wir zum Schlusse dieser historischen Skizze kommen, erübrigen noch einige ethnologisch-soziale Bemerkungen über die deutschen Bewohner des einstigen alten Norikum, unser eigentliches Gebiet, dessen slawischen Ortsnamen wir im folgenden Teile im besonderen nachgehen wollen. Eine bemerkenswerte anthropologische Studie über die alpenländischen Deutschen finden wir in der Abhandlung Zuckerkandls, 'Beiträge zur Kraniologie der Deutschen in Österreich', Mitteilungen der Wiener anthropologischen Gesellschaft, 1883, p. 225—235, von welcher besonders die Betrachtung des slawischen Typus in den Alpenländern unser engeres Interesse beansprucht. Nachdem unser Land durch einige versprengte Flüchtlinge aus dem zertrümmerten großmährischen Reiche, dessen Südgrenze der Donau entlang verlief, von Norden her noch den letzten slawischen Bevölkerungszuwachs erhalten haben mochte und nachdem durch die ziemlich lange Friedenszeit Ruhe, insbesondere in den Alpen, durch Jahrhunderte herrschte, konnte im freundnachbarlichen Zusammenleben die Assimilation der Slawen an die in zweifelloser Überzahl gekommenen Deutschen rasch platzgreifen. Die Entnationalisierung, welche, in der Karolingerzeit mit Gewalt betrieben, anfangs wenig Erfolg gehabt hatte, vollzog sich viel rascher durch die soziale Stellung beider auf gleicher Stufe. Gegebenen Ortes wurde bereits gezeigt, daß die Slawen zu Anfang des 10. Jahrhunderts mit den Bayern gleichberechtigt waren und daß es viel früher schon freie Slawen



gab. Das Gros der Deutschen war ja nicht als Herren und vielleicht auch nicht freiwillig gekommen, sondern die Hörigkeit stand in voller Blüte. Geringe Begünstigungen zu Beginn der Kolonisation, welche den Aufenthalt annehmbarer machen und den Zustrom begünstigen sollten, wurden nach Erreichung des Zweckes bald wieder aufgehoben. Die schwere Lebensführung in den damals unwirtlichen Gegenden ließ nationale Gegensätze kaum aufkeimen und so müssen wir den höchst merkwürdigen Umstand verstehen, daß in den Urkunden des 9. bis 12. Jahrhunderts, in welchem letzterem Säkulum in unserem Gebiete slawische Personennamen nur mehr rudimentär vorkommen, von keinem Zwiste außer geringfügigen Rechtsstreitigkeiten zwischen den Slawen und den Deutschen gemeldet wird. Auf völlig friedliche Weise ging die Absorption der Slawen vor sich. Um das J. 1000 herum finden wir noch deutsches und slawisches Ackermaß getrennt und oft nebeneinander in den Urkunden angewendet und vereinzelt tauchen auch schon slawische und deutsche Großgrundbesitzer und Edle auf.

Einen merkwürdigen Beleg für eine lange Fortwirkung und Dauer slawischer Art und Sitte liefert uns ein sicherlich Unbefangener: der deutsche Minnesänger Ulrich von Lichtenstein in seinem ‚Frauendienst‘. Lichtenstein zog im J. 1227 als Frau Venus verkleidet von Mestre im Venetianischen aus mit einem Gefolge von Rittern und Spiel-leuten nach Norden. Sein Weg führte durch Friaul über Tarvis und Villach quer durch Kärnten, über Judenburg, Leoben, Mürzzuschlag und den Semmering durch Nieder-österreich zur mährischen Grenze. Allerorten trieb er seinen Mummenschanz und forderte die Ritter zum Kampfe. Frau Venus ließ sich besiegen und der Sieger erhielt von Lichtenstein einen Goldring als Dank. Bei Kindberg in Obersteiermark nun stellte sich ihm ein Ritter aus dieser Gegend, Otto von Buchaue, in einer Verkleidung als windisches Weib zum Kampfe, so daß Frau Venus einer Slawin gegenüberstand. Die slawische Volkstracht dürfte also im 13. Jahrhundert in Obersteiermark noch bodenständig gewesen sein.

In den folgenden sechs Abschnitten wird nun an **490** Ortsnamen, beziehungsweise an ihren rund **2000** ältesten



urkundlichen Formen aus dem 9. bis 12. Jahrhundert historisch und philologisch nachgewiesen, wie sich die einstige Slawizität der deutsch-österreichischen Alpenländer in der topographischen Nomenklatur bis heute erhalten hat.

Zur Frage, welchem Stamme diese Slawen zwischen Donau und Drau angehörten und ob die Donau damals die Grenze zwischen dem tschechisch-mährischen und dem slowenischen Stamm bildete, bieten die Namensformen viel zu wenig Material; über Spuren des böhmischen Elements südlich der Donau vgl. Lubov Niederle, *Jak daleko seděli Čechové na jih*, *Český časopis historický* 15 (1909), 72—78. Viele Namen sind nicht im Nominativ, sondern im Lokal erhalten; dabei entfällt bei den Ortsnamen auf -janin (Plur. -jane) das Suffix -nin, wie denn slowenisch heute noch bei den Ortsnamen Goričane, Svěčane der Lokal Plur. Goričah (nicht Goričaneh), Svěčah lautet; vgl. Miklosich, *Vergl. Grammatik der slawischen Sprachen*, 2. Aufl. III (1876), 14—16, 134, 208.

## II.

### Slawische Ortsnamen in Niederösterreich südlich der Donau.

(66 Ortsnamen.)

Die wichtigste Quelle für die urkundlichen Namensformen sind die **Fontes rerum Austriacarum**. Die Zitation erfolgt mit der Abkürzung: **Fra**, und zwar derart, daß nach Fra die Abteilung in römischen, der Band in arabischen, die Urkunde wieder in römischen Ziffern und das Datum möglichst genau am Schlusse des Zitates gegeben wird. Das Datum wird nur weggelassen, wenn es belanglos ist.

Die **Monumenta boica** werden nach Band und Urkundenzahl wie auch Seite zitiert.

Das hier häufig angezogene Urkundenbuch des Landes ob der Enns (10 Bände, von denen aber hier nur die ersten drei in Betracht kommen) wird mit der Abkürzung **UoE**, der Bandzahl in römischen, der Seitenzahl in arabischen und der Urkundennummer in römischen Ziffern zitiert.

Andere Quellen jeweils ausführlicher. Miklosich, *Die slawischen Ortsnamen aus Appellativen*, wird zitiert: Mikl., meist II. und die Nummer des Appellativs in arabischen Ziffern.



**Niederösterreichische slawische Ortsnamen  
südlich der Donau,  
ihre historischen Formen und ihr Ursprung.**

1. **Böheimkirchen.** Das publicum placitum Heinrichs des Zänkers von Bayern vom J. 990 erwähnt in dieser Gegend böhmische Ansiedler. Älteste Form: *P e h e i m c h i r c h i n*, Fra II, 8, CLXII, p. 40 und Anhang p. 159.

2. **Döbling,** Wiens 19. Gemeindebezirk. Fra II, 10, p. 149, CLXII, 17. Mai 1315: ‚Ich Ludweich von *T o b l i c h* zu den zeiten furstmaister in Osterreich..‘; *ibid.* p. 417, CCCCXXVIII, 4. Mai 1366: ‚Gelegen ze *T o b l i c h*‘; *ibid.* p. 445, CCCCLVI, 15. März 1372: ‚zu *T o b l i c h*‘; *ibid.* II, 28, p. 84, DLXXXI, 13. Juli 1396: ‚*T o b l i n g*‘. — Entstanden aus *toplica* von *toplъ*, *calidus*, warm, Mikl. II, 684. Vgl. den serbischen Ortsnamen *Toplikъ*.

3. **Edlitz** an der Aspangbahn.

*Edlitz*, Dorf | Pfarre Weinburg, Viertel ober dem  
*Edlitz*, Bach | Wiener Walde.

*Edilize*, Fra II, 8, J. 1083, p. 250; *ibid.*, a. a. O., 7, p. 250 und 265, *Hediliz*; vgl. auch Anhang p. 122, J. 1100.

*Edelz*, *Edelize*, *Elez* im UoE II, J. 1151, p. 22, V, p. 258, CLXXI; J. 1192, p. 443, CCCI; J. 1203, p. 8, II, p. 490, CCCXXXIX; J. 1219, p. 18, III, p. 600, CCCCVII. *Ibid.* III, J. 1233, p. 24, IV und p. 113, XI als *Ediliz ecclesia*. — Entstanden aus *jelica* von *jela*, *abies*, Tanne, Mikl. II, 185, tschechisch *jedle*. Vgl. *Jedlice* in Böhmen und Mähren und *Jedlicze*, Galizien.

4. **Fladnitz-Bach.** Fra II, 8, J. 1083, p. 6, 116, 249: ‚*Flaedniza*, *Flaednitze*, *Flaednize*.‘ Von *blatnica* aus *blato*, *palus*, Sumpf, Mikl. II, 14. Vgl. *Fladnitz*, dreimal in Steiermark und *Niederfladnitz* bei Oberhollabrunn. Ergießt sich in den Paltbach.

5. **Ferschnitz**, Ybbsgebiet. Mon. boic. XXIX, a, p. 45, J. 1034 ‚*Phezniza*‘, ebenso Fra II, 4, p. 75. — Entstanden aus *bbzenica* (b zu f) von *bbzъ*, *sambucus*, Holunder, Flieder, Mikl. II, 51. Parallelen: *Bzenica* in der Slowakei und in Kroatien, *Bzenec* (Bisenz) in Mähren. Nach der heutigen Form könnte auch eine Ableitung *brêznica*, etwa



Birkenbach, von *brêza*, Birke, Mikl. II, Nr. 29, gedacht werden, welches Etymon sehr häufig vorkommt.

6. **Feistritz**, Wechselgebiet. Siehe die Interpretation bei Steiermark.

7. **Fröschnitzsattel**, 1277 m hoch. Keine urkundliche Form. Nach den Parallelen Fressnitz und Fresen aus *brêza*, *betula*, Birke, Mikl. II, 29, von *brêznica* zu erklären.

8. **Gablitz**, Wiener Wald. Fra II, 26, p. 374, J. 1316: ‚in fluvium, qui dicitur G ä b e l i t z‘; G a e b l i t z in den Mon. boic. II, 238; Fra II, 35, p. 253, J. 1337: G a e b e l i c z und ibid. a. a. O. G e b e l i c z; J. 1358, ibid. p. 320 G e b l i t z. Entstanden aus *jablanica* nach Kontraktion von *jablanb*, *malus*, Apfelbaum, Mikl. II, 169. Serbokroatisch bezeichnet *jablanb* auch den Baum *populus pyramidalis* usw. Vgl. den Rječnik der südslawischen Akademie der Wissenschaften. Viele Parallelen in den südslawischen Ländern.

9. **Gaming** bei Scheibbs,

G a m i n g b a c h,

G a m i n g, Abtei bei Baden.

UoE III, p. 8, IX, p. 291, CCCVIII, J. 1262: ‚G a m i n c h‘. Ibid. p. 8, IX, p. 325, CCCXLVIII, J. 1264: ‚G a m n i c h‘. Fra II, 31, p. 326, J. 1274: ‚G e m n i k‘; ibid. Urkundenbuch von Heiligenkreuz, J. 1351, p. 212, CCVI: ‚G a e m n i c k c h e‘; J. 1358, p. 244, CCXXIX: ‚G e m n i c h‘; J. 1377, p. 317, CCLXXXIII: ‚G e i m i c h‘. — Entstanden aus *jamnica* von *jama*, *fovea*, Grube, Mikl. II, 177. Vgl. die südslawischen Ortsnamen Jamnica und Jamnik und Jamnice in Böhmen.

10. **Gansbach**, Ort und Bach (Melk), J. 1180, Fra II, 8, p. 82: ‚K a m z i s e p a c h‘; ibid. J. 1190, p. 83: ‚G a m i z b a c h‘. Gleichen Ursprungs wie Nr. 9.

11. **Gilgenberg** bei Amstetten. Nicht urkundlich belegbar. Offenbar ‚Berg des Egydius‘ (Jiljí, böhmisch). Vgl. Gilgberg und St. Ilgental in Steiermark und die ausführliche Interpretation von St. Gilgen, Salzburg, im Abschnitt IV unter Nr. 2.

12. **Gillnitz**, Weingarten am Steinfeld. J. 1352, Fra II, XVI, p. 215, CCVIII: ‚G y l l n i t z‘. Entstanden durch Metathesis aus *glinica* von *glina*, *argilla*, Lehm, Mikl. II, 108.



13. **Gleiß.** J. 993. Mon. boic. XXVIII a, p. 253: ‚locus, ubi Gluzo Slavus habitare et diruere coepit, quem vulgari lingua Gluzen-gisazi nuncupant.‘ (Offenbar Gluzen-Saß.) Fra II, 4, CV. Gluzze; Zahn, Urkundenbuch für Steiermark I, Nr. 425 Gluz. — Abzuleiten von dem Personennamen Gluša, tschechisch Hluša. Vgl. Mikl., Ortsnamen aus Personennamen Nr. 68.

14. **Gloggnitz.** Im UoE I (codex traditionum monasterii formbachensis). Die Formen Clocniza, Clocniz, Glocniz und zwar fluvius: J. 1094, p. 627, I; J. 1100, p. 780, 781 (hier wird ein predium ad Wedenike [!] erwähnt); J. 1200, p. 708, CCLX; als villa J. 1094, p. 627, I; als locus in orientis partibus: J. 1130, p. 643, LVI; J. 1134, p. 643, LVIII und p. 645, LX. Im UoE II die Formen Clocniz, Clocnich, Glokini und Glochnize: J. 1125, p. 169, CXII; J. 1139, p. 10, X und p. 184, CXXIII; J. 1146, p. 11, XI und p. 222, CLI; J. 1179, p. 29, III und p. 357, CCXLVII, endlich J. 1200, p. 475, CCCXXIX. In den Mon. boic. VI, 62 die Form Glocniza; bei Meiller, Regesta archiepiscoporum Salisburgensium: J. 1125, 13, 76 Glochnize, J. 1146, 54, 284 Glocnitz und J. 1233, 262, 414 Glokni. — Entstanden aus *glognica* von *glogъ*, *crataegus*, Weißdorn, Schlehe oder Heckenkirsche, Mikl. II, 109. — Daß diese Gegend slawisch besiedelt war, erhellt daraus, daß im J. 1334 im Besitzregister des Klosters Vormbach eine den Mönchen dienstbare villa Slavorum oberhalb Schottwiens erwähnt wird.

15. **Göstritzberg**, der zweite Name des Sonnwendsteins, 1523 m hoch. Nicht urkundlich bekannt. Wahrscheinlich abzuleiten von *ostrъ*, scharf, Mikl. II, 411, mit Aspiration des Anlautes.

16. **Göstling** a. d. Ybbs. Fra II, 39, 59, J. 1310 ‚Gestnich‘. Abzuleiten von *jasenъ*, *fraxinus*, Esche, Mikl. II, 180. Vgl. auch Göstling bei Graz unter den steirischen Ortsnamen.

17. **Gresten** a. d. kleinen Erlaf. Ohne historischen Beleg. Nach den Parallelen Hrastnik, Krain, Hrastnice, Böhmen und Hrastina, Kroatien, wahrscheinlich von *hvrastъ*, Gezweige (serbisch jetzt *hrast*, Eiche) abzuleiten.

18. **Grunewitigau.** Ausgestorbener Name für das Gebiet des Traisenflusses. Dr. J. Lampel versucht



in seinen ‚Untersuchungen und Beiträgen zum historischen Atlas von Niederösterreich‘, Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich, I. Bd., 1902, den Namen nach der ältesten Salzburger Urkundenform ‚*groncita*‘ für slawisch zu erklären. Im J. 828 werden bei St. Pölten (Urkundenbuch des Stiftes Kremsmünster, Nr. 4) freie Slawen (Kaiser Ludwig der Fromme schenkte 828 an Kremsmünster Güter im Gruncwiti-gau ‚*salvis tamen proprietatibus liberorum Sclavorum*‘ [Mon. boic., 31, 54]) erwähnt und um Hollenburg (J. 890 Holunpurch) erscheint eine hoba Sclavanisca als Salzburger Eigentum. (Vgl. Archiv für Kunde österreichischer Geschichtsquellen XXVII, 259, Nr. 2.) In diesem Gaue sind ferner als spezifisch slawisch zu bemerken der Fladnitzbach, der bei Göttweig in den Paltbach fließt, und das Dorf Winden bei Herzogenburg, über welche Ortschaft leider keine Urkundenformen zu finden sind.

19. **Jassnitzbach**, oberhalb Scheibbs in die Erlaf fließend. Fra II, 31, p. 313, J. 1287 *Yeheniz* und *Giesenich*; ibid. II, 35, p. 221, J. 1334 *Jesnitz*. Abzuleiten von *jasenica* aus *jasenъ*, *fraxinus*, Esche, Mikl. II, 180. Vgl. *Jasenica*, *Herzegowina*, *Jesenice*, *Böhmen* und *Jasienica*, *Galizien*.

20. **Kollnitz-** auch **Kohlmünzberg**. J. 832 ‚*montem, qui apud Winades Colomezza dicitur*‘. Entstanden aus *hlъmica* von *hlъmъ*, *collis*, Hügel, Mikl. II, 148, also eine Tautologie. Vgl. *Kolnitz*, *Kolmizen*, *Kulmizen*, *Kolbnitz* in *Kärnten*.

21. **Kremnitzbach**. Ohne historische Formen. Offenbar aus *kremnica* von *kremenъ*, *silex*, Kiesel, Mikl. II, 269, entstanden. Vgl. die Parallelen *Kremnica*, *Krain* und *Kremnitz*, *Oberungarn*.

22. **Kulmberg**, 683 m hoch,

Kulm-Riegl, 757 m hoch,

Kulm, Dorf und ein dritter Berg

Kulmariegl, 811 m hoch, enge beisammen im Wechselgebiet. UoE I, J. 1171, p. 130, XVI und II, J. 1171, 346, CCXXXVII und J. 1184, V, 390, CCLXV die Formen *Chulm*, *Culme* und *Chulmen*. Ursprung *hlъmъ*, *collis*, Hügel, Mikl. II, 148. Viele Parallelen von dieser weitverbreiteten Ortsnamenwurzel.



23. **Lassing,**

**Lassingfall.** Bei Meiller, Regesta archiepiscop. Salisburg. J. 1202—1246, 178, 37: ‚L a z z e n i k c h‘. Abzuleiten von *laz*, Gereut, Mikl. II, 296. Vgl. Lassing in Steiermark und Lassnitz in Kärnten.

24. **Liesing,** Bach und Ortschaft bei Wien. J. 1002 bei Stumpf, Kaiserurkunden III, 2, 1 (Acta imperii inedita), p. 39, Nr. 32: *L i e z n i c h a*; Meiller, Reg. archiep. S. 3, 5: *inter durram Lieznicham* = Dürrenliesing. — Abzuleiten von *lêsica* aus *lês*, *silva*, Wald, Mikl. II, 304. Vgl. Leissing in Steiermark und Liesing in Steiermark und Kärnten.

25. **Melk** } gleichen Ursprungs, bei Miklosich merk-

26. **Mödling** } würdigerweise ganz unbeachtet gelassen.  
Mit Ausnahme der ältesten Salzburger Urkundenform für Melk: *M a g a l i c h a*, J. 861, jedoch im J. 892 schon *M e d e l i c h a* sind die Formen für beide Orte fast ganz gleich, welche ich daher auch zusammen anführe. Am ergiebigsten ist das Urkundenbuch von Heiligenkreuz, Fra: *M e d l i k e*, J. 1176, I, p. 9, XI; *M e d e l i c h*, J. 1187, I, p. 17, XII; *M e d e l i c o*, J. 1195—1223, I, p. 28, XX; *M e d i l c e n s i s*, J. 1232, I, p. 79, LXVIII; *M e d l i c e n s i s*, J. 1258, I, p. 140, CXLII; *M e d l i c h* kommt achtmal vor, und zwar: *ibid.* J. 1323, II, p. 91, LXXXVII; J. 1331, II, p. 146, CXLII; J. 1335, II, p. 168, CLXV; J. 1337, II, p. 171, CLXVII; J. 1343, II, p. 188, CLXXXVI; J. 1364, II, p. 272, CCXLIX; J. 1367, II, p. 277, CCLIII; *M e d l i k*, J. 1380, II, p. 335, CCXCII; *M e d l i c h*, J. 1394, II, p. 388, CCCXXX. — In den Mon. boic. XXVIII a, 202 wird zum J. 903 Mödling als *M e d e l i c h a* und der gleichnamige Bach erwähnt; *ibid.* VII, 490 *M e d e l i c h* und IV, 342 sowie IX, 214 *M e d l i c u m c a s t r u m*. — Im UoE II, wird Melk, J. 1160, p. 299, CCII als *M e d e l i c e n s i s l o c u s* und ein Gerboto de *M e d e l i c h e*, zum J. 903 aber noch *ibid.* p. 8, IX und p. 50, XXXVI *M e d i l i c h h a* angeführt. Im III. Bd. des UoE, J. 1240 erscheint p. 24, IX *M e d l i c h* und p. 84, LXXVIII *M e d l i c u m*. In den Fra II, 10. Bd., Urkundenbuch von Klosterneuburg, 4. Oktober, J. 1324, *M e d l i c e n s i s* von Mödling und im Urkunden-



buch des Stiftes Kremsmünster, J. 1155 oder 1159, p. 24, Nr. 33 *Medelicum* für Melk.

Die beiden äußerlich so verschiedenen Namen sind von *metlika*, *artemisia vulgaris*, Beifußkraut, Mikl. II, 341, abzuleiten. Melk ist ohne Parallele, bezüglich Mödling vgl. Möttling in Krain.

27. **Obritzberg.** In den Mon. boic. findet sich Bd. XXIX und II, p. 216, 579 der Name *Albrechtsperge*, ebenso in den Fra II, 8, 117, 198. Die slawisierte Form ist also überlebend. Ein seltenes Beispiel!

28. **Opponitz** a. d. Ybbs. Älteste Form in den Fra II, 31, p. 293, CCLXX '*O p o c n i ě*', J. 1267. Entstanden aus einer Ableitung von *opoka*, *saxum*, Fels, Mikl. II, 396; man vgl. den böhmischen Ortsnamen Opočnice.

29. **Paltbach** (Traisengebiet). Vgl. die Interpretation von Paltenbach, -tal in Steiermark unter Nr. 126 im Abschnitt VII.

30. **Perschling**, zwei Flüsse und Ort. Sehr früh und sehr oft genannt. In den Regesta imp. 3, J. 834, *Bersnich a*, ibid. 5, J. 853 *Bernsnich a*, dann im Urkundenbuch von Kremsmünster, J. 893, p. 23, Nr. 14 die Form *Persinic h a*; im 10. Jahrhundert häufig in den Mon. boic. IV, 172, VI, 140, 202, 267, XI, 153, XXVIII b, 87, XXIX a, 82 in den Varianten *Persnich*, *Persnech*, *Persnickch*, *Persnich a*, *Bersnich*, *Persinich*; in den Fra II, 8 *Persnikka* und *Perscheneck* II, 4, IX, 6, XIII, 8, LVIII, 18, XCVII, 26, CCLXII, 64; Anhang 112, 119, 126; 251, 261, 265; ibid. II, 10 *Persinkch*, 382, CCCXCI, 6. Dezember 1357, jedoch wieder *Persnikch*, 479, CCCCLXXXVIII am 20. April 1379. — Abzuleiten von *brznica* aus *brъzъ*, *celer*, schnell, Mikl. II, 40, wobei Miklosich bemerkt: 'Zunächst wohl von schnell fließenden Bächen'; Perschling aber führt er nicht an, das infolge der starken Germanisierung des Namens ohne Parallele ist.

31. **Pernitz.** In den Mon. boic., VII. Bd., 452, 453 und 454 als '*Pernize*' angeführt. Man kann an ein Derivat von *brъno*, *lutum*, eher aber noch an *brъtnica* von *brътъ*, Bienenstock in einem hohlen Baum, Mikl. II, 38 denken,



was häufiger in Ortsnamen vertreten ist. Man vgl. Pirnitz in Mähren.

32. **Pielach**, Fluß und Ortschaft. Zuerst in den Mon. boic., J. 811, XI, 101 als *Bielaha*, als *Pielach* XI, 322 und *Pülach* XIII, 356; als ‚*Pielahē pagus*‘, J. 1043 bei Meiller, Regesten zur Geschichte der Babenberger 6, Nr. 10, J. 1080, Fra II, 8, X und 5, VII, ferner *ibid.* p. 3, Nr. II, 7, X, 10, XXI, 19, LXIV, 26, XCV; im Anhang 111, 114, 115, 122, 124, 149, 250, 265, 332 in den Formen *Pila*, *Piela* und *Pielaha*. Im UoE, I. Bd. ‚*praedium Lazarisdorf iuxta Bielhaa situm*‘, J. 1125, p. 153, XCII; im II. Bd., J. 1151, 22, V und 258, CLXXI; J. 1184, V und 391, CCLXV als *Piela*. — Die fast überwiegenden Formen ohne -ch am Schlusse gestatten nicht, an den kontrahierten Lokal Plur. *bêljahъ* aus *bêljaninъ* nach Miklosich, Vergl. Gramm. III, 173, und Ortsnamen aus Appellativen I, 17 zu denken, sondern nur an das substantivierte *bêla* (*rêka*) von *bêlъ*, *candidus*, weiß, Mikl. II, 17.

33. **Piesting**, Fluß und Ortschaft. J. 1020, Mon. boic. VI, 160 *Pistnich*a; Stumpf, Kaiserurkunden, J. 1035, 50, Nr. 45, *Biesnicka*; Fra II, 8, J. 1100, p. 22, LXXVI und Anhang 144. Nochmals in den Mon. boic. VII, 503 *Piesnic fluvius*; *Pistnich*a fluvius *ibid.* VI, 160, 202 und 267, *Pisenich*, *Pisinich* VII, 442, 457 und 460 und *Piestnich castrum* IX, 582. Im UoE, II. Bd., J. 1190: *Piznic* und *Pieznich fluvius*, 424, CCXC, 425, CCXCII und J. 1310 in einer Klosterneuburger Urkunde, Fra II, 10 *Piestnich locus*, 121, CXXXI. — Miklosich, der nur drei historische Formen kennt, will *Piesting* von *pêst* — ‚unbekannter Bedeutung. Vielleicht ein Personename‘ — ableiten. Es dürfte wohl eher an *pêstьkъ*, Sand, Mikl. II, 432 zu denken sein, wenn man die Parallele *Pistyan* (ungarisch *Pöstyen*) und slowakisch *Pišťany* betrachtet.

34. **Preuwitz** a. d. Donau ist mit dem von O. Kämmel, ‚Anfänge des deutschen Lebens in Niederösterreich während des 9. Jahrhunderts‘ verloren gewählten *Tripoliza*, angeführt im UoE, II. Bd., J. 889, 20, XI und 36, XXVII, zweifellos identisch. Bei Otto II., UoE I, heißt es: ‚duos







38. **Ramingbach**, zwei Bäche, die bei Steyr und bei Großraming in die Enns münden. Zwei Ortschaften.

Im UoE, I. Bd. ‚Rubinich‘, achtmal angeführt: J. 1110, p. 118, V; J. 1110, 122, X; J. 1120, 156, CIV; J. 1140, 119, VI; J. 1150, 132, XVIII; J. 1160, 120, VII; J. 1179, 126, XIII; J. 1180, 181, CXCIV. — Im UoE, II. Bd. die Formen: Rubinicha, Rubnicha, Rubicha, Rōbinich, Rumikch fluvius: J. 1082, p. 116, LXXXI; J. 1110, 133, XCIV, 134, XCV, 341, CCXXXIII; J. 1140, 24, X, 188, CXXV; J. 1143, 209, CXLII; J. 1150, 251, CLXVII; 342, CCXXXIII; J. 1153, 30, IV, 159, CVI; J. 1179, 5, IV, 359, CCXLVIII; J. 1200, 468, CCCXX; J. 1230, 694, CCCCLXXXVI. — Im UoE, III. Bd. ‚Rubinicha inferior et superior fluvius‘, J. 1235, p. 33, XXX und J. 1243, p. 20, V und p. 121, CXVII als ‚Romnich fluvius‘. Der Name ist entstanden aus *rovnica* von *rovъ*, *fovea*, Graben, Grube, Mikl. II, 542, welche Grundform infolge der Umstände jeden Gedanken an einen Ursprung von *ravnъ*, *planus*, eben, abweisen muß. Man vgl. *rъvenica* in Daničić’ Wörterbuch. Sonst sind keine Parallelförmigkeiten da.

39. **Reidling** bei Traismauer. In den Fra II, 8. Bd., 41, 55, J. 1080 Rudniche; ibid. 28, 51 Rudnicha und 51, J. 1100 auch Rudnich; bei Meiller in den Regesten zur Geschichte der Babenberger Rodenich (18, Nr. 35); J. 1160, Fra II, 4, DVI Rudenich und Fra II, 8, 41, CLXV, 51, CCXII und 55, CCXXIV sowie Anhang p. 150, 160 und 174 als Rudnicha und ein ‚Hartwicus de Rudnicha‘. Abzuleiten von *rudnikъ* aus *ruda*, *metallum*, rote Erde, Erz, Mikl. II, 543. Man vgl. die Ortsnamen Rudnik in der Slowakei, in Galizien, Krain und den Balkanländern.

40. **Reudling**, zum J. 1034 als ‚Rudnicha‘ erwähnt, hat denselben Ursprung wie Reidling.

41. **Rodaun** im Süden von Wiens Umgebung. Im Urkundenbuch von Heiligenkreuz (Fra, XI. und XVI. Bd.) finden sich: J. 1232 (I.), 80, LXVIII: Radōne; J. 1300 (II.), 2, II: Radavn, welche Form auch: J. 1294 (I.), 275, CCCVIII angeführt wird. Entstanden ist dieser Ortsname, nach der alten Form Radōne zu urteilen, aus einer Ab-



leitung des Adjektives *radъ*, gern, froh. Man vgl. unter den Varianten bei Miklosich, Ortsnamen aus Personennamen, p. 53, Nr. 249, besonders das tschechische Radoň und Radouň und das polnische Radonia sowie das kroatische Radonja. Nach den bei Miklosich massenhaften Beispielen erfreut sich das Element *radъ* einer außerordentlich großen Verbreitung und unerschöpflichen Transformations- und Kombinationsfähigkeit in allen slawischen Sprachen.

42. **Schala**, Fließchen. Im UoE, II. Bd., J. 888, 1, IV und 31, XXIV, sowie zum J. 889, 3, V und 33, XXVI als *Scalaharivulus*; *ibid.*, I. Bd., 9, IV und 150, CI als *Schalah* zum J. 1117 und *Schala*, J. 1140, 657 und J. 1137 *ibid.* 282 *Scalah*. — Trotzdem die älteste Form ein Zwitterwort mit dem deutschen *aha*, *Ache*, ist, zu dessen Anfügung der Endvokal *-a* geeignet war, läßt sich der Name leicht von *skala*, *saxum*, *lapis*, Felsen, Mikl. II, 578 ableiten. Vgl. *Skala* in Galizien und *Skalica* im Balkan.

43. **Scheibbs** scheint ebenfalls slawisch zu sein. Bei Zahn, Urkundenbuch für Steiermark, I. Bd., 401, J. 1160 *Scibes* und zum gleichen Jahre im UoE I, 353 *Schibis*. Wahrscheinlich im Zusammenhang mit *šiba*, *virga*, Rute, Mikl. II, 661 zu bringen. Man vgl. insbesondere *Šibice* in Kroatien.

44. **Sclavinia** in Niederösterreich, längst ausgestorbener Name eines Gebietes zwischen Enns und Pielach. Zum J. 893 in zwei Quellen erwähnt, nämlich im UoE, II. Bd., 22, X und 39, XXIX und im Urkundenbuch von Kremsmünster, p. 23, Nr. 14, J. 893. Österreich hieß zu dieser Zeit teilweise auch Hunnia und Avaria, Hunnia wohl durch verfehlte Identifikation der Awaren mit den längst verschwundenen Hunnen. (Vgl. Archiv der kais. Akademie der Wissenschaften, X. Bd., p. 12 ff.)

45. **Semmering**. Nur der Nordabhang des Gebirgsstockes hieß in der Vergangenheit so, der Südabhang wurde nach der Urkunde Otakars V. von Steier (*Annales Styriae* I, 780) ‚Cerewald‘ genannt; ein ‚hospitale de Cerwalde‘, das jetzige Spital, Ort vor Mürzzuschlag, wird zum J. 1230 oder 1233 bei Jaksch, *Mon. hist. ducatus Carinthiae*, I. Bd., p. 406,



Nr. 522 erwähnt. Eine Ableitung von *severnikъ*, ‚Nordberg‘ etwa zu Deutsch, hätte keinen Sinn, da auch nördlich des Semmering slawische Siedlungen waren. Als ‚mons Semernich‘ wird der Berg bei Meiller, *Regesta archiepiscop. Salisburgensium* zum J. 1242, cf. 281, 514 und J. 1246, 301, 612 angeführt. Im Friedensinstrument Otakars mit Bela von Ungarn, J. 1254, als Grenzpunkt: ‚... a summitate montis, qui dicitur Semernyk, secundum quod eadem montana ab Hungaria in Bawariam protenduntur et in Bawaria terminantur...‘ UoE, III. Bd., 305. In einer Schenkungsurkunde an das Kloster Vormbach bei Gloggnitz, UoE III, 384 als ‚Semernikus mons‘ und zum J. 1271, UoE I, 704, CCXLVII als ‚Semerinkus mons‘, also schon mit Metathesis von i und n. Ebenso in der *Continuatio Florianensis* zum J. 1296 bei Pertz, *Scriptores* IX, 790, als ‚Semernich‘. In seiner heutigen Form erscheint der Bergname in einem Befehle Albrechts II., J. 1368. (Über die Verkehrsgeschichte dieses Gebirgsstockes vgl. man Kurz, Österreichs Handel in älteren Zeiten, p. 353 ff.)

Wenn wir den Gedanken an eine mögliche Ableitung dieses Namens von *severъ*, Norden, fallen lassen, weil die Himmelsrichtungen im slawischen Ortsnamenregister aller Länder die geringste Rolle spielen, ja gar nicht in Betracht kommen, überdies, weil eine Änderung des Explosivlautes v in die Muta m, trotz Voraussetzung großer Verderbnis, ziemlich untunlich erscheint, so müssen wir auch eine andere Etymologie des Namens Semmering abweisen, trotz der verführerischen Äquivokation, die dieses Etymon bietet: ich meine die Ableitung von *čemerъ*, *cicuta*, *venenum*, Mikl. II, 62, wofür eine Parallele *čemernica* noch mithelfen könnte. (Miklosich führt unter allen Belegen in seiner Abhandlung ‚Ortsnamen aus Appellativen‘ den Semmering überhaupt nicht an!) Der Waldreichtum an Nadelhölzern überwog wohl eine seltene Existenz einer Giftpflanze, und so können wir getrost die Ableitung dieses Namens von *smrъkъ*, *smrъčъ*, *cedrus*, Zeder, Fichte, Mikl. II, 597 annehmen. Als Parallelen für eine Deduktion des Semmering von einem *smrъčnikъ* führe ich speziell aus österreichischen und deutschen Gebieten an:



In Steiermark:	Semering, Dorf im Bezirk Weiz.
	Smrečen, „ „ „ Windisch-Feistritz.
In Kärnten:	Semering, „ „ „ Arnoldstein, welcher Ort slowenisch „Simrač“ heißt.
In Krain:	Smrek, Schloß im Bezirk Weixelburg.
	Smrečje, Dorf „ „ Stein.
	Smrečje, „ „ „ Laibach.
	Smerje, „ „ „ Feistritz.
	Smerjene, „ „ „ Laibach.
In Böhmen:	Smrk, „ „ „ Jehnitz.
	Smrkov, „ „ „ Sedlitz.
2 Orte	Smrkovice, „ „ „ Pisek.
3 Orte	Smržov, „ „ „ Jaroměř,
	Böhmisch-Aicha und Lomnitz.
	Smržovice, Dorf im Bezirk Pilsen.
	Smržice, „ „ „ Königgrätz.
In Mähren:	Smrk, „ „ „ Trebič.
	Smržice, „ „ „ Proßnitz.
In Preußen:	Smarzowitz, Regierungsbezirk Oppeln.
	Smarzwo, „ „ „ Marienwerder.

Wie sehr die Egalisierung von heterogenen Ortsnamen im Laufe der Jahrhunderte platzgreifen kann und wie schwer man bei der Auslegung von Ortsnamen ohne historischen Rückhalt irregehen könnte, zeige der Kuriosität halber folgendes Beispiel. Semmering unterscheidet sich vom Namen des XI. Wiener Gemeindebezirkes, Simmering, graphisch nur durch e statt i. Simmering ist nun nicht slawisch; im Urkundenbuch von Heiligenkreuz heißt der Ort, J. 1279, I, 217, CCXXXV „Simoeninge“ und ibid. I, 246, CCLXXII „Symaningen“, so daß also dieser Name sich von einem nichtslawischen Personennamen ableiten läßt.

46. **Sirning**, Bach, in die Pielach fließend. Als **Sirnich**, **Sirniche** im UoE II, J. 777, 3, II, J. 791, 3, I, 5, III, J. 802, 7, IV, J. 853, 17, XII. Als **Sirnich**, **Syrnich ecclesia** im UoE III, J. 1241, 11, III und 103, XCVII; J. 1242, 112, CVII; J. 1262, 20, XII und 297, CCCXIII; J. 1263, 15, V und 304, CCCXXXVI. Im Ur-







phie von Niederösterreich, VI, 402. Wahrscheinlich von dem slawischen *trъnъ*, *spina*, Dorn, Mikl. II, 696 abzuleiten. Keine klareren historischen Formen.

54. **Vösendorf**. In den Fra II, 11. Bd., J. 1177, 10, VII *Vösendorf*, J. 1232, 81, LXX *Vosendorf*. — Möglicherweise eine Tautologie *vъsv* (*praedium*, *vicus*, Dorf, Mikl. II, 755) + Dorf. Tautologien sind in Ortsnamen bekanntlich keine Seltenheit.

55. **Vöslau** bei Baden. In den Fra II, 11. Bd., J. 1212, 47, XXXIX die Form ‚(Kaltenberge) versus *Veselow*‘. Entstanden aus *veselov* von *veselъ*, *hilaris*, fröhlich, Mikl. II, 721. Man vgl. den russischen Ortsnamen Veseloje bei Kursk und Veselov in Böhmen.

56. **Weistrach** bei Seitenstetten. Im UoE, I. Bd., 134, XXIII, J. 1110 ‚*Wiztrah*‘; J. 1120, I, 143, LV, ‚*Wiztrah*‘; J. 1150, 478, ‚*Wiztraha*‘; J. 1170, 179, ‚*Wiztra*‘. Im UoE II, J. 1186, 27, XII und 402, CCLXXIII ebenfalls ‚*Wiztra*‘. Zweifellos von *bystrъ* (vielleicht aus der Fassung *bystra* [*rêka*] oder *bystra-aha*) *limpidus*, *citus*, schnell, Mikl. II, 45, entstanden. Man vgl. insbesondere den Ortsnamen Wistra in Kärnten.

57. **Weidling** bei Klosterneuburg. In den Fra II, 10. Bd., p. 3, III zum J. 1220 oder 1233 als ‚*Widnich*‘; im UoE, II. Bd., 653, CCCCLI, J. 1224 auch als ‚*Widnich*‘; in Fra II, 10, 14, XVIII, 30. April 1262 als ‚*Weydnigk*‘. Ibid. p. 55, LXI in einer deutschen Urkunde vom 31. Oktober 1297 ‚in der *Weidnich*‘; ibid. p. 125, CXXXVII, 4. Mai 1311 als ‚*Weidnich*‘; ibid. p. 286, CCXCVII, 2. Februar 1342 als ‚*Obern-Weydnich*‘ und in derselben Urkunde, vier Zeilen später als ‚*Weidnich* auf dem *pach*‘. In den Fra II, 28. Bd., p. 22, DXVII zum 10. November 1383 und ibid. p. 46, DXLIV, 23. August 1387 als ‚*weidnik pach*‘; endlich ebendort p. 84, DLXXX, 10. Mai 1396 ‚an der *weydnichleiten*‘. Obwohl die Formen relativ spät sind, halten sie doch die undeutsche Endung *-nik* fest; die Urkunden betreffen fast sämtlich Klosterneuburger Stiftsbesitz und so ist wohl an eine Kombination *videm-nik* im slawischen Munde zu denken. *videm* ist mittelhochdeutsch ein einer Kirche gehöriges Grundstück; vgl. Mikl. II, 726.



— Zum Unterschiede führe ich noch an, daß der Wiener Gemeindebezirksname **M e i d l i n g** nicht slawisch ist, sosehr man nach der Ähnlichkeit mit dem slawischen Mödling und der Erscheinung Weidlings daran denken könnte; die historischen Formen beweisen den deutschen Ursprung Meidlings: Fra II, 10, p. 53, LIX, 7. Mai 1296 ‚M e v r l i n g e‘, ebenso p. 127, CXL, 24. August 1311. Ibid. p. 118, CXXVII, 24. Juni 1310 ‚M u l i n g e‘ und p. 132, CXLV, 15. Februar 1312 als ‚M e w r l i n g e‘; also offenbar mit Mauer in Zusammenhang.

58. **Weidlingbach**. — Erklärung analog.

59. **Wienersdorf** bei Baden. Hieß anfangs des 13. Jahrhunderts noch **W i n d i s c h d o r f** (Kirchliche Topographie von Niederösterreich IV, 303/4). Später, J. 1300, **W i n s d o r f**; J. 1325, **W i n t s c h d o r f**; J. 1327, **W i n s t o r f**; und J. 1380, **W i n t s d o r f**. — Von deutscher Seite benannt: **Windisches Dorf** und nur in falscher Analogie zu Wien assimiliert.

60. **Windischendorf**, Pfarre Ferschnitz a. d. Ybbs. Fra II, 4. Bd., CLIX, J. 1117 ‚W i n d i s s e n d o r f‘.

61. **Windischendorf** bei Steinakirchen. UoE, II. Bd., 353, J. 1178 schon in der heutigen Form. — Erklärung unnötig.

62. **Wölbling**. Im UoE, II. Bd., J. 1117, p. 9, VI und 150, CI; J. 1170, 13, II, 338, CCXXXII; J. 1184, 391, CCLXV die Formen ‚W e l m i k‘ und ‚W e l m n i c h‘. — Bei Meiller, Regesta archiepisc. Salzburg. J. 1198, 167, 130 und J. 1219, 220, 221 ‚W e l b n i c h e‘. — In den Fra II, 8. Bd., ‚W e l m i n i c h‘ und ‚W e l b l i n g‘, 59, CCXLIV, 89, CCCXLII und Anhang 152, 156, 182, 198. — An eine Zusammensetzung *bêl̃bm̃nich̃* kann nicht gedacht werden. Es scheint vielmehr eine aus der späten frühesten Form nicht mehr erkennbare Ableitung von *velik̃*, *magnus*, groß, Mikl. II, 718 vorzuliegen.

63. **Zauchbach** bei Amstetten. In den Mon. boic. J. 979, XXVIII a, 22, als ‚Z u c h a r i v u s‘. Mit dem deutschen aha zusammengesetzt, erscheint in den Fra II, 4. Bd., CLIX der pleonastische Ausdruck ‚Z u c h a h a f l u v i u s‘ zum J. 1034. — Entstanden aus *suha* (*rêka*) von *suh̃*, *siccus*, trocken, Mikl. II, 640. Vgl. den böhmischen Ortsnamen Sucha und Zauchen in Kärnten und Krain.



64. **Zedlitz**. Leider nur eine einzige späte Form auffindbar. Fra II, 10. Bd., p. 64, LXXI, 22. Mai 1300 ‚Zedlicz‘. Entstanden aus *selica* von *selo*, *ager*, Mikl. II, 567. Vgl. Alt-Zedlisch in Böhmen neben den vielen Parallelen bei Miklosich.

65. **Zögernitz**, Bach und Berg im Tradigist. ‚Zekkirni z‘ in den Fra II, 8, Anhang 149. Entstanden aus *cr̥knica* von *cr̥ky*, *ecclesia*, Kirche, Mikl. II, 60. Vgl. Zirknitzer See, Krain, und Sickersnitz auf der Insel Rügen.

66. **Zwentendorf** an der Donau. Leider eine späte und dazu noch äquivoke Form: ‚Czwentendorf‘, Fra II, 10. Bd., p. 252, CCLXI, 5. Jänner 1335 und ibid. p. 264, CCLXX, 11. März 1337 ebenso. In der heutigen Fassung Fra II, 8, 74, CCXCIII, Anhang 210. — Vielleicht darf doch an eine Zusammensetzung mit *svet̥*, *sanctus*, heilig, Mikl. II, 645, gedacht werden.

### III.

#### Slawische Ortsnamen in Oberösterreich südlich der Donau.

(24 Ortsnamen.)

Die wichtigste Quelle für die urkundlichen Formen sind hier in erster Linie das Urkundenbuch des Landes ob der Enns und dann erst die *Fontes rerum Austriacarum* und die *Monumenta boica*. Zitationsweise wie früher. Von besonderem Werte ist auch das Urkundenbuch des Stiftes Kremsmünster wie ferner das Urkundenbuch für Steiermark von Zahn.

Miklosich wird wie früher zitiert.

#### Oberösterreichische slawische Ortsnamen südlich der Donau, ihre historischen Formen und ihr Ursprung.

1. **Agonitz** am Steyrflusse. Leider ohne historische Formen. Entstanden aus *jagodnica* von *jagoda*, *granum*, Korn, Beere, Mikl. II, 174. Vgl. Jagodnik in Krain, Jahodník, Slowakei, und Jagodniki in Galizien.

4\*



2. **Dietach** bei Steyr. In der Gründungsurkunde des Stiftes Kremsmünster, J. 777 werden in diesem Orte *Todicha* ‚XXX Sclavi‘ erwähnt und der slawische *župan*, offenbar *župan*, nimmt eine Grenzbestimmung vor. Im Urkundenbuch von Kremsmünster erscheint der Ort zuletzt zum J. 1394 (p. 345, Nr. 323) als *Dudech* genannt. Slawisch?

3. **Frenzbach** zwischen Oberösterreich und Steiermark. Bei Zahn, Urkundenbuch für Steiermark, I. Bd., J. 1160, 392, 36 als *Frovdénize*. Im UoE, I. Bd. als *Fruznich fluvius*, 122, X und 161, CXXI zu den Jahren 1110 und 1140; als *Frudénize fluvius*, 119, VI, J. 1140, 120, VII, J. 1160 und 126, XIII, J. 1179 angeführt. Im II. Bd. des UoE als *Fruznich*, *Frúdenize*, *Frodniz*, *Frodnize* und *Fròdenize fluvius* erscheinend: J. 1110, p. 134, XCV; J. 1139, 10, X und 185, CXXIII; J. 1140, 24, X und 188, CXXV; J. 1143, 209, CXLII; J. 1150, 251, CLXVII und 342, CCXXXIII; J. 1170, 13, II und 337, CCXXXII. — Entstanden aus *brodnica* von *brodъ*, *vadum*, Furt, Mikl. II, 31. — Ohne Parallelen.

4. **Gaflenz**. Im UoE, I. Bd.: *Avelenze*, *Abelenzi*. J. 1140, p. 119, VI; J. 1160, 120, VII; J. 1179, 126, XIII als Fluß. Als Ort, *praedium*: J. 1138, 125, XII und J. 1160, 120, VII; als Pfarre und Kirche: J. 1140, 119, VI; J. 1177, 115, I und 116, II sowie J. 1179, 126, XIII; als *Gabelenz* *ibid.* J. 1180, 188, CCXII und als *Gavlentz*, J. 1300, 193, CCXXXIII. — Im UoE, II. Bd., als *Gabelenz*, *Gaulenz*, *Gaulenz*, *Abilenze*, *Abilenzi*, *Avelenze*, *provincia*, *parrochia* und *fluvius*: J. 1140, p. 24, X und 188, CXXV; J. 1150, 251, CLXVII und 342, CCXXXIII; J. 1163, 328, CCXXIV; J. 1179, 5, IV und 360, CCXLVIII; J. 1190, 426, CCXCIV; J. 1192, 434, CCXCVII; J. 1213, 21, XII und 573, CCCLXXXVIII. — Im UoE, III. Bd. als *Gavlentz*, *Gavelintz* und *Gaflentze*, *provincia* und *fluvius*: J. 1240, p. 92, LXXXVII; J. 1265, 26, IV und 339, CCCLIX; J. 1276, 25, XII und 455, CDXCII; J. 1277, 12, VII und 472, DXI. — Bei Meiller, Regest. archiepisc. Salisbg. *Gavelenze*, J. 1169, 119, 22. — Abzuleiten von *jablanica* aus *jablanъ*, *malus*, Apfelbaum, Mikl. II, 169. Serbokroatisch ist *jablanъ* auch der Baum *populus pyramidalis*. Man vgl.



insbesondere Aflenz in Steiermark, Gablitz in Niederösterreich und die Analoga Jablanica und Jablanec in den süd-slawischen Ländern.

5. **Gilgenberg** bei Braunau. Ohne urkundliche Formen. Vgl. Gilgenberg, Niederösterreich, wo der Name als Egydius-Berg (Jiljí + Berg) ausgelegt wird. Desgleichen s. St. Gilgen in Salzburg, Abschnitt IV, Nr. 2, wo der Name ausführlich interpretiert wird.

6. **Gleink**, Bezirk Steyr. Im Urkundenbuch von Kremsmünster spät erwähnt als: *G l e v n i c h*, *G l ü n i c h*, J. 1313 und 1317, p. 184, Nr. 171 und p. 193, Nr. 179; im Anhang XV, Note p. 377 das Adjektiv *G l u n i c e n s i s*. — Im UoE, II. Bd. sehr häufig erwähnt als *p r a e d i u m G l u n i c k*, *G l u n i c h i* und *G l u n i c h*: J. 1111, p. 23, VIII, 140, XCVII und 144, XCVIII; J. 1113, 26, VI und 147, XCIX; J. 1122, 18, III und 153, CII; J. 1125, 165, CXI; J. 1128, 1, I und 169, CXIII; J. 1151, 256, CLXX; J. 1178, 24, IV und 353, CCXLV. Ibidem als *m o n a s t e r i u m G l v n i c h*, *G l a u n t c h* und *G l u n i c h i*: J. 1125, 165, CXI; J. 1128, 1, I und 169, CXIII; J. 1151, 256, CLXX; J. 1178, 24, IV und 353, CCXLV; J. 1183, 12, VIII, 382, CCLXII und 385, CCLXIII; J. 1186, 17, VIII und 400, CCLXXII; J. 1188, 413, CCLXXXII; J. 1192, 436, CCXCIX und 438, CCC; J. 1207, 507, CCCLIV; J. 1220, 12, VII, 23, IX und 618, CDXVIII; J. 1220, 620, CDXX; J. 1223, 24, IV und 643, CDXLIV; J. 1224, 10, V und 647, CDXLVII; J. 1224, 14, VI, 648, CDXLVIII und 650, CDXLIX; J. 1230, 693, CDLXXXV. — Im UoE, III. Bd. wird das *m o n a s t e r i u m G l u n i c h* angeführt in den Jahren: 1234, 1238, 1239, 1250, 1252, 1254 (zweimal), 1262, 1263, 1264, 1268, 1269, 1270, 1272, 1273 (zweimal), 1274 (dreimal), 1275 (viermal), 1276, 1277 (dreimal) und 1279 (zweimal). — Entstanden aus *glina*, *argilla*, Lehm, Mikl. II, 108. Vgl. Gleinach in Kärnten.

7. **Gschwendt** bei Neuhofen. Nur eine späte Form: *S w e n t*, J. 1309, Urkundenbuch von Kremsmünster, p. 177, Nr. 162. Aus *světъ*, *sanctus*, heilig, Mikl. II, 645. Vgl. Zwentendorf in Niederösterreich.

8. **Lausa** bei Steyr. Im UoE, II. Bd., J. 1170, p. 13, II und 337, CCXXXII ‚*L u z a h e*‘; J. 1184, 390, CCLXV ‚*L u*



s a h'. Von *luža*, *palus*, Sumpf, Mikl. II, 323. Vgl. Lausach in Krain, Lussnitz in Kärnten und den Landesnamen Lausitz in Sachsen.

9. **Osterwitzberg** beim Pyhrn. — Keine urkundliche Form, jedoch prima vista von *ostrb*, *acutus*, scharf, Mikl. II, 411 abzuleiten, da in slawischer Umgebung. Vgl. die Parallelen Osterwitz in Kärnten und Ostrovica in Krain.

10. **Perwend**. Im UoE, I. Bd., J. 1125, p. 147, LXVIII und 150, LXXIX ‚Bercwiniden‘. Wir finden hier Winden auf einem Berge, was wohl seine Richtigkeit gehabt haben dürfte.

11. **Pieslingbach** bei Steyr im Windischgarstener Tale. Im UoE, III. Bd. ‚omne incultum nemus inter flumina pieznik et Styer‘, J. 1259, p. 25, X und 264, CCLXXIX. Entstanden aus *pêsbk*, *sabulum*, Sand, Mikl. II, 432. Vgl. die Interpretation und die Urkundenformen des Piestingflusses in Niederösterreich.

12. **Pöllach**, Pfarre Sipbachzell. Im Urkundenbuch von Kremsmünster, p. 367, Nr. 338, J. 1399 als ‚Nider polan‘. Von *poljana*, *campus*, Feld, Mikl. II, 466 stammend. Im UoE, II. Bd., J. 1230, p. 693, CDLXXXV ebenso.

13. **Pomunkel**. In den Mon. boica XIV, 46 und 47 als ‚Podmuchl‘ und ‚Podmuokel‘ erwähnt. Entstanden aus einer Zusammensetzung des Wortes *mogyla*, *tumulus*, Grabhügel, Mikl. II, 354 mit der Präposition *pod*, *sub*, unter. Parallele Namenskonstruktionen sehr häufig.

14. **Preiseck**. Leider keine alte Form auffindbar. Wahrscheinlich hat Miklosich' (II, 491) Deutung auf die Entstehung aus *prêsêka*, Rodung, recht, solange keine widerstreitende historische Variante vorgefunden wird.

15. **Pröselsdorf**. Im UoE, II. Bd.: J. 1111, p. 23, VIII und 141, XCVII; J. 1115, p. 9, VI, p. 149, C und 204, CXXXVIII und J. 1125, 20, XI sowie 162, CIX als ‚Brumizlaidorf‘ und ‚Primislaidorf‘ erwähnt. Gleichen Ursprungs also mit Prinzersdorf in Niederösterreich (s. d.), das ebenfalls von *prêmysl* abstammt.

16. **Pyhrn**, Großer Pyhrn.

17. **Spital am Pyhrn**. Im UoE, II. Bd., erwähnt als: ‚Pierdo, Pyrdo, Pirtlo und Pynus mons‘:



J. 1125, p. 167, CXI; J. 1183, 12, VIII, 383, CCLXII und 386, CCLXIII; mit dem Hospitale s. Mariae J. 1190, 423, CCLXXXIX, 424, CCXC und 424, CCXCI; J. 1190, 425, CCXCII; J. 1192, 436, CCXCVIII; J. 1193, 29, I, 444, CCCII, 30, I und 445, CCCIII; J. 1200, 472, CCCXXV, 474, CCCXXVII, 474, CCCXXVIII, 475, CCCXXIX und 475, CCCXXX; J. 1220, 621, CDXXI; J. 1225, 16, VI und 665, CDLIII; J. 1228, 672, CDLXVI; J. 1230, 689, CDLXXX. Im III. Bd. des UoE als ‚Py r d o und P y r n u s m o n s‘ zum J. 1238, 1, VI und 67, LIX; J. 1239, 10, II und 68, LXI; J. 1254, 22, XI und 212, CCXVI; J. 1259, 18, X und 262, CCXXVII. Die Primärformen Pierdo, Pyrdo dieses Namens sind die ziemlich unveränderte Wiedergabe von *brъdo*, *clivus*, *collis*, Berghügel, Mikl. II, 34. Vgl. die zahlreichen Zusammensetzungen, in denen *brъdo* als Gebirgsname in allen südslawischen Ländern vertreten ist.

18. **Trefling.** Im UoE II, J. 1115, 9, VI und J. 1125, 20, XI und 162, CIX, 149, C, sowie 204, CXXXVIII in den Formen ‚Threbeia‘, ‚Trebeia‘ und ‚Threbinicha‘ angeführt. Entstanden aus *drêvo*, *arbor*, Baum, Holz, Mikl. II, 88. Man vgl. Treffen in Kärnten und in Krain.

19. **Ulstal.** — Bei Jaksch, Monumenta historica ducatus Carinthiae, I. Bd., p. 45, VI, J. 903: ‚in valle quę dicitur Oliupespurc. In den Juvavia diplomata, Anhang 214, Nr. LXXXV, J. 1005, ‚in pago vero Oliupe stale‘. Bei Zahn, Urkundenbuch für Steiermark, I. Bd., J. 1160, p. 401, CCCCXIV ‚Oulspurch‘. Hier scheint ein slawischer Personennamen vorzuliegen.

20. Im UoE, II. Bd. wird ein **Wrchogel**, Wurchkogel, Wurnchkogel mons zum J. 1125, p. 167, CXI; J. 1183, 12, VIII, 383, CCLXII; J. 1223, 24, IV und 643, CCCXLIV angeführt. Der Name ist heute verschwunden. Offensichtlich liegt hier eine Tautologie *vrъhъ* (*cacumen*, Höhe, Spitze eines Berges, Mikl. II, 747) + Kogel vor, eine Zwitterbildung, die in vielen anderen deutsch-slawischen oder slawisch-deutschen Kontaminationen ihre Parallelen findet.

21. **Windisch-Garsten.** Im UoE, II. Bd. als ‚Windis-kegaersten‘ und ‚Windischgersten‘ J. 1125,



p. 167, CXI; J. 1183, p. 12, VIII, 384, CCLXII und 386, CCLXIII; J. 1223, 24, IV und 643, CCCCXLIV; J. 1225, 16, VI und 655, CCCCLIII. Eine Erklärung des Namens ist überflüssig; windisch = slawisch.

22. **Windberg.** Im UoE, II. Bd., als Windeberch, Windelberch, W i n e d e b e r c h, Winberch, Windiberge und Windibergi angeführt: J. 1075, p. 106, LXXIX, 110, LXXX; J. 1110, 131, XCIII; J. 1111, 25, VI, 137, XCVI; J. 1122, 18, III, 154, CII; J. 1137 und 1139, 180, CXXI; J. 1142, 203, CXXXVII; J. 1220, 6, II, 605, CDX, 612, CDXII. Entstanden aus Windenberg. An ‚Wind‘ ist kaum zu denken.

23. **Zimitzberg** (Leonsberg), 1743 m, Höllengebirge. — Leider ohne historische Formen. Vielleicht darf man an eine Entstehung aus *zimica* von *zima*, *frigus*, *hiems*, Kälte, Winter, Mikl. II, 772 denken. Vgl. die russische Parallele *zimicy*.

24. **Zirwanken** bei Mondsee. ‚cirvancus‘, 9. und 10. Jahrhundert, bei Lamprecht, Historisch-topographische Matrikel des Landes ob der Enns. Nach Mikl. II, 73 aus *črŭvenŭ*, *ruber*, rot entstanden.

#### IV.

### Slawische Ortsnamen in Salzburg.

(19 Ortsnamen.)

Als Quellen kommen außer den beiden bisher behandelten Urkundensammlungen noch besonders in Betracht: Meiller, *Regesta archiepiscoporum Salisburgensium*. Wenig ergiebig. Miklosich wird wie früher zitiert.

#### Salzburger slawische Ortsnamen, ihre historischen Formen und ihr Ursprung.

1. **Blessackkogel**, 2907 m hoch, nördlich vom Venediger. Keine historischen Formen, da entlegene, hohe Gebirgsgipfel überhaupt sehr selten in Urkunden erwähnt werden. Am ehesten läßt sich nach dem slawischen Visus dieses Namens an *plěšb*, *calvitium*, Kahlheit, kahle Stelle, Mikl. II, 448 denken, welche Eigenschaft bei einem so hohen Berge zutreffen muß. Als Bergnamen in den südslawischen Ländern sehr stark vertreten.



2. **Flatschach** im Lungau. Ohne urkundliche Belege. Vgl. Flatschach in Steiermark. Nach Mikl. II, 14 ist nur die Interpretation aus *blato*, *palus*, Sumpf möglich, von dem Lokal plur. *blačach* (Nominativ *blačani*).

3. **St. Gilgen** am Wolfgangsee. Nach der Interpretation Gilgenberg in Niederösterreich und Oberösterreich aus böhmisch *Jiljí* = Egydius will ich hier den ausführlichen Nachweis der zweifellosen Identität aus mehreren Urkundendatierungen erbringen, die von einer noch sehr späten Verwendung des tschechoslawischen *Jiljí* für Egydius Zeugnis geben. In einer deutsch geschriebenen Klosterneuburger Urkunde in den Fra II, 10. Band, p. 175, CLXXXVI, vom 9. Oktober 1319 kommt der Passus vor: ‚vor sant Gilgentage‘. Ibidem, p. 330, CCCXXXVII, am 1. September, welcher Tag dem hl. Egydius gehört, heißt es: ‚an sand Gyligen Tag‘, J. 1349. Aber noch am 1. September 1403 wird eine Göttinger Urkunde (Fra II, 8. Bd., p. 139, Anhang) datiert ‚An sannd Gilgentag‘. Der Ortsname ‚St. Gilgen‘ stellt also die slawische Form des in Niederösterreich und Steiermark häufigen Ortsnamens ‚St. Egyd‘ (in verschiedenen Zusammensetzungen) dar.

4. **Gnigl** bei Salzburg. — Keine historischen Formen vorhanden. Mangels einer Ableitungsmöglichkeit von einem deutschen Worte darf man vielleicht gerne an einen Ursprung vom slawischen *gnilъ*, *putris*, Kot, neben *gnilênъ*, dem dazugehörigen Adjektiv, *luteus*, *testaceus*, schmierig, Mikl. II, 111 denken. Serbisch heißt *gnjila* Lehm. Man vgl. die serbischen Ortsnamen Gnila und Gnilica.

5. **Golling** an der Salzach. Nur späte, deutsche metathetische Formen. Bei Meiller, Regesta archiepiscoporum Salisburgensium ‚Gollinge‘, J. 1241, 277, 500 und ‚Gollingen‘ J. 1244, 290, 557 sowie auch J. 1245, 295, 582. Die Entstehung aus einem slawischen *golnikъ*, von *golъ*, *nudus*, nackt, kahl, Mikl. II, 116 ist jedoch unverkennbar. Vgl. Golling in Steiermark und Gulitzenberg in Kärnten. Der Ort dürfte nach einem kahlen Berge benannt worden sein. Als Parallele und belegendes neues Beispiel sei der

6. **Hochgolling** angeführt, ein Schneegipfel der ‚Niederer Tauern‘ an der salzburgisch-steirischen Grenze. Ein



‚Hoher Göll‘ erscheint in den bayrischen Grenzgebirgen, westlich von der Stadt Salzburg, dessen außerordentlich steil aufragende, wunderschöne Silhouette vom salzburgischen Gaisberg aus sichtbar ist.

7. **Göriach**, Bach, Ort und Tal. Also ein Name, der eine ganze Gegend beherrscht. In nächster Nachbarschaft kommen die später angeführten Namen Lessach und Weisbriach vor. Trotz des verdrießlichen Mangels an historischen Fassungen, der leider bei  $\text{xx}^{\text{r}} \text{ě} \text{c} \text{z} \text{r} \text{y}$  slawischen Namen häufig die historische Gewissenhaftigkeit stört, haben wir es hier mit dem kontrahierten Lokal plur. von *gorjani*, Bergsiedler, *goriach* zu tun, abgeleitet von *gora*, *mons*, Berg, Mikl. II, 119. Man vgl. Göriach in Krain.

8. **Grödig**, südwestlich von Salzburg. Keine alten Fassungen des Namens. Vielleicht kann man eine Entstehung aus *gręda*, *trabs*, Mikl. II, 128 ins Auge fassen, wenn man den Parallelnamen Gredice betrachtet. Der Ersatz des alten Nasals *ę* durch *e* entspräche dem Lautgesetze!

9. **Kolm-Saigurn**. Leider ohne historische Form, jedoch sicher slawische Zusammensetzung: *chlъmъ za gorą*, was die Bedeutung ‚Hügel hinter dem Berge‘ ergibt.

10. **Lessach**, Bach, Ort und Tal, benachbart Göriach und Weisbriach. Zum Unterschiede gegen die *gorjani* wohl nur aus *lęsjani*, Waldsiedler, und zwar aus der Lokalform *lęsjach* entstanden, gebildet in Ableitung von *lęsъ*, *silva*, Wald, Mikl. II, 304. Man vgl. Lesach in Kärnten und Steiermark und Leisach in Tirol. Die urkundlichen Formen lauten sämtlich ‚Lessach‘. UoE III, J. 1242, 23, IX, 243, CCLIV; Meiller. Reg. archiepisc. Salisbg. J. 1242, 281, 516; J. 1242, 283, 520 und 1244, 289, 554.

11. **Liegnitz**, Höhe, Bach und Tal, bei Göriach und Lessach. Keine urkundlichen Formen vorhanden. Nach dem Ursprung des Ortsnamens Liegnitz in Preußisch-Schlesien zu urteilen, darf auch hier die Entstehung aus *lbgъ*, respektive *lbgъkъ*, leicht, frei, Mikl. II, 326 (Miklosich übrigens führt den Ortsnamen nicht an) angenommen werden. Nach *lbgota*, *levitas* wäre *lbgnica* eine steuer- und abgabenfreie Gegend.

12. **Lungau**, südöstliches Gebiet Salzburgs, benachbart zu Oberösterreich, Steiermark und Kärnten. — Im UoE,



II. Bd. als *Longave*, *Longovve*, *Lovngoe*, *Lungowe*, *Lungov* und als *Lungovvi* angeführt, und zwar: J. 889, p. 20, XI, 37, XXVII; J. 1139, 10, X, 185, CXXIII; J. 1147, 16, V, 228, CLV; 232, CLVI; J. 1170, 13, II, 337, CCXXXII; J. 1184, 391, CCLXV; J. 1189, 418, CCLXXXVI; J. 1190, 420, CCLXXXVII. Entstanden aus einer Tautologie slawisch *lagъ* (*silva, nemus*) + Au. *lagъ* bei Mikl. II, 297 angeführt als weitverbreitetes, namenbildendes Element. Der Nasal *ą* hat sich hier gut erhalten.

13. **Planitzberg**, nordwestlich vom Kitzsteinhorn, 2561 m hoch. Ohne historische Formen. — Undeutsch und offenbar aus *plana*, *planica* Mikl. II, 439, dürres, steriles Gebiet, entstanden. Man vgl. *Planica* in Krain, Kroatien und Serbien.

14. **Pleislingbach**. — Bei Meiller, Regest. archiepisc. Salisburg. zum J. 1245, 294, 581 ‚*Plausnichbach*‘. Entstanden wahrscheinlich aus *plaznica* von *plaz*, Sandlehne, polnisch *plaza*, Fläche, Mikl. II, 443. Parallelen sind leider nicht vorhanden. Auch ein Berg, nämlich der

15. **Große Pleislingkeil** in den Radstädter Tauern, 2499 m hoch, verdankt wohl seinen Namen der gleichen Ableitung.

16. **Ronach** beim Salzachursprung. Vgl. Raunach in Kärnten. Im UoE, II. Bd. zum J. 1200, p. 475, CCCXXIX als ‚*Ravnach*‘ angeführt. Entstanden aus dem Lokal ‚*ravnach*‘ von *ravъnъ*, *planus*, eben, Mikl. II, 528. Man vgl. Raunach in Kärnten und Ravnik im Krainer Lande sowie Rannachgraben in Steiermark.

17. **Wagrein** bei St. Johann im Pongau. Leider ohne alte Namensfassungen; nur mit großer Reserve darf man die Vermutung aussprechen, daß hier eine Ableitung von *agrъnъ*, *Hungarus*, Ungar, Mikl. II vorliegen mag. Deutliche Parallelen sind eben auch nicht vorhanden.

18. **Weisbriach**, Bach, Ort und Tal. Auch hier versagen die Geschichtsquellen. Der Name ist jedoch so unmöglich deutsch, daß man ohne Gefahr die Ableitung von *višprijani* aus *višprije* ansetzen darf, ebenso wie die Namen der nächsten Umgebung Göriach und Lessach abzuleiten sind. Man vgl. Mikl. II, p. 27, zweite Zeile von unten.



19. **Werfen** an der Salzach. Nur die unklare Form ‚Wervon‘ bei Meiller, Regest. archiepiscop. Salzburg. J. 1123, 10, 55 und J. 1125—1130, 15, 83 vorhanden. Nach den Parallelen bei Mikl. II, 746 ist jedoch die Annahme einer Ableitung von *vr̥ba*, *salix*, Weide, gestattet. Der Name Werfen ist auch noch in späteren Bildungen vertreten in den Ortsnamen Pfarrwerfen und Werfenweng.

## V.

### Slawische Ortsnamen in Osttirol.

(73 Ortsnamen.)

Außer den bisher verwendeten Urkundensammlungen haben hier hervorragenden Wert die *Acta Tirolensia* von Redlich. Miklosich wird wie früher zitiert.

#### Osttiroler slawische Ortsnamen, ihre historischen Formen und ihr Ursprung.

1. **Aegrathl.** Ohne alte Formen, undeutsch. Vielleicht von *ograda*, *saepes*, Zaun, Mikl. II, 387 abzuleiten. Vgl. Ogradjenik, Serbien.

2. **Amlach** bei Lienz. Denselben Namen in Kärnten erklärt Mikl. II, 177 aus dem kontrahierten Lokal plur. von *jamljani* aus *jama*, *fovea*, Grube. Leider ohne urkundlichen Beleg.

3. **Asling**, westlich von Lienz. Bei Redlich, *Acta Tirolensia* I, p. 27, Nr. 68, J. 1022—1039 ‚Aznic‘; ibidem, J. 1100—1110, p. 142, Nr. 410, p. 30, Nr. 73, J. 1050—1065 ‚Aznich in comitatu Pustrissa‘. Entstanden aus *jasenica* oder *jasenik* von *jasen*, *fraxinus*, Esche, Mikl. II, 180. Vgl. Abling in Kärnten und Krain, die beide slowenisch Jesenice heißen. Sehr häufig in Ortsnamen vertreten.

4. **Bobojach**. Keine alten Formen. Abzuleiten von *bobjani*, *bobjach* aus *bob*, *faba*, Bohne, Mikl. II, 15. Vgl. den kroatischen Ortsnamen Bobovje.



5. **Dellacher** Köss und } Gemeinsame Ableitung von  
**Delle.** } *dělъ, mons*, Berg, Mikl. II, 79  
 wohl möglich. Passende Parallelen und Urkundenbelege  
 fehlen leider.

6. **Döllach** und  
**Dölsach** verdanken ihre Entstehung dem Lokal *do-*  
*lach* von *doljani* aus *dolъ, fovea*, Grube, später Tal, Mikl. II,  
 83. Sehr verbreiteter Ortsname in slowenischen Ländern.

7. **Dollnitz** stammt sicherlich auch von *dolъ*, etwa von  
 einer Mittelform *dolnica* oder *dolinica* aus *dolina* her. Vgl.  
 Dolintschach in Kärnten.

8. **Eischnitz**, auch **Oischnitz** genannt. Urkundliche Fas-  
 sungen fehlen leider, jedoch darf man nach dem Habitus  
 die Ableitung von *olšnica* aus *olъha, alnus*, Erle, Mikl. II,  
 393 ruhig annehmen. Man vgl. Ölschnitz in Kärnten, Oleš-  
 nice und Volšina in Böhmen sowie Oeschnitz in Sachsen.

9. **Fresach**. Unzweifelhaft nur aus *brêza, betula*, Birke,  
 Mikl. II, 29 zu erklären. Man vgl. Friesach in Kärnten,  
 dessen Urkundennamen mit dem des vorliegenden äquivok  
 erscheinen.

10. **Frusnitz**, und  
**Fruschnitz**, beide ohne alte Belege. Am ehesten mit  
*brusъ, petra*, Fels (nach Šafařík, vgl. Mikl. II, 33) oder  
 mit dem Worte *brusnica* in Zusammenhang zu bringen. Vgl.  
 Brusník und Brusnica in der Slowakei; dies ergäbe aller-  
 dings eine andere Bedeutung, da *brusnica* Preißelbeere heißt.

11. **Frutschental**. Keine historische Form. Vielleicht  
 aus einem *„vručidol“*, Quellental, Mikl. II, 745 entstanden.  
 Vgl. Vrutice in Böhmen.

12. **Gamnitz**. Eine durch Erweiterung verderbte  
 Form des Derivates *kamenica* von *kamenъ, lapis*, Stein, Mikl.  
 II, 195, wo viele Parallelen aufgeführt erscheinen.

13. **Geilitz**. Da leider kein historischer Beleg vorzufin-  
 den ist, bleibt die Deutung unsicher. Vielleicht darf man am  
 ehesten an *jelica* aus *jela, abies*, Tanne, Mikl. II, 185 denken;  
 möglich durch einen Ausfall von s wäre kaum die Entste-  
 hung aus *kyselica*, Sauerampfer, welcher Pflanzennamen in  
 Geislitz in der Lausitz steckt.



14. **Glin** und

**Glinz** haben gleichen Ursprung aus *glina*, respektive *glinica*, *argilla*, Lehm, Mikl. II, 108. Zahlreiche parallele Ortsnamen.

15. **Göriach**. Vgl. Göriach in Salzburg.

16. **Görtschach**. Aus dem Lokal plur. von *goričane* von *gora*, *mons*, Berg, Mikl. II, 119 entstanden. Vgl. Gortschach, Goritschach und Gorentschach in Kärnten.

17. **Gödnach**. In den *Acta Tirolensia* von Redlich, I. Bd., p. 29, Nr. 72, p. 34, Nr. 81 zum J. 1022—1039 und 1050—1065 als *Goduna*, ibid. als *Kodunia* p. 37, Nr. 90, J. 1050—1065 und als *Godiach*, p. 99, Nr. 277 zum J. 1170 bis 1180 angeführt. Ist der Name slawisch?

18. **Golik**, ohne alte Formen. Aus einem Substantiv von *golъ*, *nudus*, nackt, Mikl. II, 116. Vgl. Golek in Krain, Golling in Salzburg und Steiermark.

19. **Golisell** dürfte aus *golo selo*, nacktes Feld entstanden sein. Leider ohne alte und parallele Namensfassungen.

20. **Gopernik**. Abgeleitet von *koprъ*, *anethum*, Dillenkraut, Mikl. II, 238. Vgl. Koprník in Böhmen und Копръникъ bei Daničić im Wörterbuche.

21. **Gosten**. Wohl nur aus *gvozďъ*, *silva*, Wald, Mikl. II, zu erklären.

22. **Graditz**. Ohne historische Form. Aus *gradec* von *gradъ*, *hortus*, *urbs*, Garten, Stadt (Burg), Mikl. II, 122, wie Graz entstanden. Viele Parallelen.

23. **Grischitz**. Aus *grižъ*, Sand, das Mikl. II, 132 und im Etymologischen Wörterbuch aus dem althochdeutschen *grioz* ableitet.

24. **Gritschen** und

25. **Gritschitsch** aus *gričъ*, *collis*, Hügel, Mikl. II, 131. Vgl. Grič und Gričice in Krain, Grič in Kroatien und Gričić in Serbien.

26. **Grobizach**. Aus *grobъ*, *fossa*, *sepulcrum*, Graben, Grab, Mikl. II, 133 entstanden. Vgl. Hrobice und Hrobčice in Böhmen. — In stärkerer Germanisierung erscheint derselbe Ortsname in



27. **Gröfliach.**

28. **Gröden.** In den Acta Tirolensia, I. Bd., p. 189, Nr. 533 eine späte Form ‚G r e d i n e‘. Entstanden aus einem *grędina* von *gręda*, *trabs*, Balken, Mikl. II, 128.

29. **Kohlmünz.** Bei Meiller, Regesta archiepiscop. Salzburg. J. 1126, 16, 94 und J. 1145, 52, 270 als K o l m i n z, C h o l m u n z und in den Mon. boic., IV. Bd., 517, 519 und 531 und XI. Bd., 93 als C h o l m u n z, C h o l o m u n c h e und C h o l m u n t i. — Wie das niederösterreichische Kohlmünz- oder Kollmitzberg aus *hlъmica* von *hlъmъ*, *collis*, Hügel, Mikl. II, 148 entstanden. Vgl. dieses. Gleichen Ursprungs ist auch der Name der

30. **Kolmalpe.**

31. **Kartitsch.** Vielleicht von *krъtъ*, *talpa*, Maulwurf, Mikl. II, abzuleiten. Leider auch ohne alten Beleg.

32. **Läsach,**

33. **Lesach** sind wohl slawisch. Zur Erklärung aus *lêsbъ*, Wald vgl. man die Interpretation von Lessach in Salzburg und in Steiermark.

34. **Leibnig** und

35. **Leibnitz**, ohne urkundliche Form; beide aus Ableitungen von *lipa*, *tilia*, Linde, Mikl. II, 307 entstanden. Zahlreiche Parallelnamen vorhanden.

36. **Leisach** ist nicht slawisch. Acta Tirolensia, I. Bd., J. 1100—1110, p. 144, Nr. 414 ‚L i u b i s a c h‘ und p. 32, Nr. 76, J. 1050—1065 ‚L i u b s c a h‘.

37. **Leschgach** und

38. **Lesska.** Wahrscheinlich aus *lêska*, *corylus*, Haselnußstrauch, Mikl. II, 303. Vgl. die Parallelen bei Miklosich l. c.

39. Bei **Lienz** zählt eine Urkunde in den Acta Tir., I. Bd., p. 29, Nr. 71, J. 1022—1039 in der Umgebung ‚XX m a n s o s S c l a u a n i s c o s‘ auf.

40. **Mallnitzwald.** Aus *malina*, *rubus idaeus*, Himbeere, Mikl. II, 334 entstanden. Man vgl. Mallnitz in Nordkärnten.

41. **Mellitz** und

**Mellizl**, ohne historische Formen. Höchstwahrscheinlich abzuleiten von *mêlbъ*, nach Daničić *syrtis*, Sandbank, Mikl. II, 343. Vgl. Mielec, Galizien.



42. **Moegele.** Korrumpiert aus *mogyla, tumulus*, Grabhügel, Mikl. II, 354. Sehr zahlreiche Parallelformen.

43. **Motschenboden.** Aus *močarъ, palus*, Sumpf, Mikl. II, 351 entstanden. Vgl. Močár und Močarany in der Slowakei.

44. **Nörsach.** Leider ohne historische Formen. Sicherlich aber von *nora, latibulum*, Versteck, Mikl. II, 374 abzuleiten, unklar nur, aus welcher Mittelform. Vielleicht aus *norjani*, Lokal plur.

45. **Olschnitz.** Siehe E i s c h n i t z.

46. **Osink.** Wahrscheinlich von *osa* aus einer Form *osnikъ* oder *osnica* (*osa, populus tremula*, Zitterpappel, Espe, Mikl. II, 401) abzuleiten.

47. **Pedoll.** Wenn e anorganisch ist, aus *podolije, vallis*, Tal, Mikl. II, 457 abzuleiten. Leider fehlen Belege.

48. **Petögg,**

**Petogg** und **Petoggen** ließen sich ebenso auf *potokъ, torrens*, Gießbach, Mikl. II, 478 zurückführen, welches Element sehr häufig namengebend ist.

49. **Petschalpe.** Tautologie aus *pečъ* (Fels, Mikl. II, 430) + Alpe. Vgl. Pötschberg in Obersteiermark. Ebenso abzuleiten ist der Dorfname

50. **Pötschen.**

51. **Poll, Polland, Pollen, Pölle**, ohne alte Formen. Von *polje, campus*, Feld, Mikl. II, 467 abzuleiten. Vgl. die Parallelen bei Miklosich l. c.

52. **Prapernitzen.** Wahrscheinlich aus *praprotъ, filix*, Farnkraut, Mikl. II, 482 entstanden. Vgl. in Krain *Prapretnica*.

53. **Proseck.** Ohne alte Form. Aus *prosêkъ*, Verhau, Mikl. II, 509 zu erklären. Vgl. Prosjek in Serbien, Prosík bei Prag und Prosêk (Πρόσκηκος) am Vardar in Makedonien.

54. **Pustertal.** S t e u b, Zur Namens- und Landeskunde der deutschen Alpen, 1885, möchte den Namen, irregeleitet durch das r, aus *bystřъ* erklären. Die Ableitung Miklosich' aus *pustъ, desertus*, öde, Mikl. II, 512, die sich auf die alten Formen *Pustrussa, Pustrissa* stützt, ist jedoch stichhältiger. Parallelen sind Pustritz in Kärnten, Pusteralpe und Pusterwald in Steiermark. Zur Unterstützung bringe ich noch aus den *Acta Tirolensia* Redlichs, I. Bd., p. 28,



Nr. 69, J. 1022—1039 ‚in comitatu P u s t r i s s a‘ und in der Stiftungsurkunde von Innichen, gedruckt bei Sinnacher, Beiträge I, p. 504 f., spricht der Bayernherzog Tassilo es aus, daß die Gegend ‚... ab antiquo tempore inanem atque inhabitabilem esse cognovimus‘; dieses Moment aus dem J. 770 zeigt deutlich, daß nur eine Ableitung aus *pustrica* von *pustъ* zu Recht bestehen kann.

55. **Ragen.** In den Act. Tir., I. Bd., p. 20, Nr. 50, J. 995 bis 1005 als ‚R a g o u v a‘ angeführt. Zweifellos aus dem possessiven Adjektiv *rakov-a-o* zu *rakъ*, *cancer*, Krebs, Mikl. II, 521 entstanden. Vgl. Rakov und Rakovo in der Slowakei.

56. **Ragösl** und

**Rogozen**, ohne historische Belege. Höchstwahrscheinlich von *rogozъ*, *papyrus*, Riedgras, Mikl. II, 538 abzuleiten.

57. **Ranach.** Vgl. die Interpretation von Ronach in Salzburg und die dort angeführten Analogien.

58. **Rudeneck**, Berg. Nach zahlreichen Parallelen Rudnik in südslawischen Ländern aus *ruda*, *metallum*, Mikl. II, 543 abzuleiten.

59. **Stermizl**, **Strimitz**, **Sturmizel**, **Sturmizen**, sämtlich leider historisch unbelegbar. Doch darf man mit ziemlicher Sicherheit die Deduktion von *strъmъ*, *declivis*, steil, Mikl. II, 634 akzeptieren. Vgl. den Streimlingberg in Niederösterreich.

60. **Strassnig.** Vielleicht von *straža*, *custodia*, Wache, Warte, Mikl. II, 626 aus *stražnik*, Wächter zu erklären. Historische Formen und klare Parallelen fehlen leider.

61. **Stribach** bei Lienz wird im J. 1060—1070 in den Act. Tir., I. Bd., p. 65, Nr. 177 als ‚S t r u b i c‘ erwähnt. Ist der Name slawisch?

62. **Stronach.** Vielleicht aus *strana*, *regio*, Gegend, Mikl. II, 625 entstanden. Vgl. Stranach in Kärnten.

63. **Summerig.** Wahrscheinlich aus *smrъkъ*, Mikl. II, 597 wie der Name Semmering. Vgl. die Interpretation dieses Namens in Niederösterreich.

64. **Teischnitz** heißt im J. 828 (Tinkhauser, Beschreibung der Diözese Brixen) ‚D u p l a g o‘. Ist der Name slawisch?



65. **Tilliach.** Bei Jaksch, Monum. hist. ducatus Carinthiae, III. Bd., p. 166, Nr. 419, J. 1075—1090, *Tiliun, quod vulgo Cirzinach nominatur*. *Tilium* ist sicher romanischen Ursprungs, vgl. *tilia*, Lindenbaum. — *Cirzinach* stellt also keine Übersetzung vor, sondern ist sicherlich der schlecht wiedergegebene Lokal plur. von *črêšnja*, *cerasus*, Kirschbaum, Mikl. II, 69. Vgl. *Črêšnica* in Krain und *Črêšnjani* in Kärnten.

66. **Tristach.** Act. Tirol., I. Bd., p. 30, Nr. 73, J. 1050 bis 1065, p. 31, Nr. 75, 1050—1065 und ebenso 1050—1065, p. 34, Nr. 81 als *‚Dristah‘*. Aus *trbstb*, *arundo*, Schilf, Mikl. II, 697 zu erklären. Vgl. den Namen Triesting(bach) in Niederösterreich.

67. **Toblach.** Leider ohne alte Form. Es ist zweifelhaft, ob man bei der wahrscheinlichen Slawizität des Namens an *toplъ*, *calidus*, warm, wie Mikl. II, 684 meint, oder an ein *dabljahъ* von *dabljani* aus *dab*, Eiche und Baum schlechthin, Mikl. II, 75, denken soll.

68. **Vierschach.** Ohne historische Belege. Offenbar der Lokal plur. von *vršani* von *vrъhъ*, *cacumen*, Spitze, Mikl. II, 747, welcher Bildungsart wir bereits häufig begegneten. Eine Namensableitung aus dem Lokal dürfte auch vorliegen bei

69. **Wodach**, von *voda*, *aqua*, Wasser, Mikl. II, 734.

70. **Windisch-Matrei.** Erklärung überflüssig.

71. **Zopetnitz** und

**Zoppet.** Ohne geschichtliche Formen. Wahrscheinlich aus *sopolъ*, *canalis*, Mikl. II, 602 entstanden. Vgl. *Sopotnica* in Krain und Kroatien sowie *Zoppot* bei Danzig.

72. **Zuchepoll** und

73. **Zugedol** sind zuverlässig, trotz Mangels an historischer Unterstützung, offenbare Zusammensetzungen des Adjektives *suhъ*, trocken, mit den Substantiven *poljê*, respektive *dolъ*, würden also zu Deutsch etwa Dürrenfeld und Trockental heißen.



## VI.

**Slawische Ortsnamen in Kärnten  
nördlich der Drau.**

(88 Ortsnamen.)

Zu den bisherigen Quellen, die in ihrer Bedeutung für dieses Gebiet zurücktreten, kommen hier die von Jaksch herausgegebenen *Monumenta historica ducatus Carinthiae*. Miklosich wird wie früher zitiert; hier ist zu bemerken, daß er aus Kärnten sehr viele Beispiele bezogen hat, andererseits aber steht wohl fest, daß erst die Urkundensammlung von Jaksch die vorliegende Untersuchung in historisch-philologisch bestandfester Form ermöglicht hat, wie sie vor Jaksch nicht zu erreichen war.

**Slawische Ortsnamen in Deutschkärnten nördlich  
der Drau, ihre historischen Formen und ihr Ursprung.**

Miklosich scheint sich mit den kärntnerischen Ortsnamen in seiner hier wiederholt zitierten Abhandlung ‚Die slawischen Ortsnamen aus Appellativen‘ sehr eingehend befaßt zu haben; er bringt nämlich an 250 Nummern zusammen und versieht sie nur in höchst seltenen Fällen mit historischen Belegen, die damals sehr wenig zugänglich waren. So sind ihm denn auch einige Ortsnamen entgangen, deren historische Form erst ihre Slawizität erkennen läßt, und ich beschränke angesichts so umfassender Vorbearbeitung meine Aufgabe darauf, die mir erreichbar gewesenen Geschichtsbelege für die Interpretation beizubringen und so die wünschenswerte Ergänzung zu vollführen. Dabei führe ich auch einige bei Miklosich unbeachtet gelassene Ortsnamen ein. Die von Jaksch vorzüglich (leider aber ohne ein so ausführliches Register, wie es etwa das zehnbändige Urkundenbuch des Landes ob der Enns hat) edierten *Monumenta historica ducatus Carinthiae* bilden hierbei die Hauptquelle.

1. **Ading** nordwestlich von Gurk. Bei Jaksch I, p. 270 bis 271, Nr. 367, J. 1196 ‚Zeidich‘. Vielleicht aus *zodb*, Mauer entstanden (Lokalform *zdech*).

5\*



2. **Breinitzberg** bei Weitenfeld. Jaksch I, p. 285, Nr. 390, J. 1202 ‚*Pregnitz*‘. Aus einer Ableitung von *brêgъ*, *ripa*, Ufer, Mikl. II, 27, entstanden. Miklosich hat diesen Namen nicht, da die moderne Form offenbar zu undurchsichtig ist. Vgl. Breganica in Kroatien.

3. Eines gemeinsamen Ursprungs sind:

**Dobern** bei Meiller, Regesta archiep. Salisbg., J. 1155, 73, 92 ebenso genannt;

**Dobersberg**, Jaksch, III. Bd., p. 161, Nr. 408, J. 1074 ‚*Tobersberg*‘;

**Dobritschberg**, Jaksch, I. Bd., p. 332, Nr. 434, J. 1212 ‚*Dobirschach*‘. Von *dobrъ*, *bonus*, gut, Mikl. II, 81; ‚*Dobirschach*‘ wahrscheinlich von einem abgeleiteten Substantiv.

4. **Debriacher-Berg**, südwestlich von Gurk. Jaksch I, p. 161, Nr. 199, J. 1157 als *Teberchô* und *Deberchô*, *Teberchov*, J. 1157, p. 162, Nr. 200. Von *dobrъ*, *vallis*, *torrens*, Tal, Gießbach, Mikl. II, 95 abzuleiten.

5. **Döllach** bei Spittal. Acta Tirolensia I, p. 88, Nr. 246, J. 1070—1080 ‚*Dôlach*‘. Der Lokal von *doljane* aus *dolъ*, *fovea*, Grube, Mikl. II, 83 ist also genau ersichtlich.

6. **Eis**. Der Ort heißt bei Jaksch III, p. 318, Nr. 818, J. 1192 ‚*Lêdnitz*‘. Wir haben es also mit einer Übersetzung und Abkürzung zu tun: *ledъ*, *glacies*, Eis, Mikl. II, 300.

7. **Feistritz**. Bei Jaksch I, J. 1141, p. 125, Nr. 113 ‚*Fustriz*‘ und ‚*Fustritz*‘; ibid. II. Bd. ‚*Fivstriz*‘, J. 1252, p. 62, Nr. 608. Die Erklärung aus *bystrъ* siehe bei Feistritz, Steiermark.

8. Von *blato*, *palus*, Sumpf, Mikl. II, 14 sind abzuleiten:

**Fladnitz** bei Jaksch I, p. 74, Nr. 29, J. 1072 als ‚*Vlât-nitz*‘.

**Flatt**, bei Jaksch II, p. 13, Nr. 542, J. 1233 als ‚*Plâtê*‘.

**Flatschach**, bei Jaksch III, p. 161, Nr. 408, J. 1074 als ‚*Flatsach*‘; dieser Name aus einem Substantiv.

9. Von *brêza*, *betula*, Birke, Mikl. II, 29 sind abzuleiten:

**Fresen** bei Mahrenberg. Als ‚*Vrezên*‘ bei Jaksch III, Nr. 1041, J. 1162.

**Fresnitz** bei Spittal. Bei Jaksch III, ‚*Vrezich*‘ p. 124, Nr. 300, J. 1050—1065; p. 153, Nr. 385, J. 1070—1080; p. 162,



Nr. 409, J. 1075—1090; als ‚V r e z n i c h‘ ibidem p. 139, Nr. 350, J. 1065—1075, wobei zwei slawische Huben erwähnt werden. Vgl. auch die Parallelen in Steiermark.

**Fressenfeld.** Bei Jaksch I, p. 180, Nr. 230, J. 1162 als ‚U r e z e n u e l t‘.

**Friesach.** Im UoE I als ‚F r i s a c u m‘, J. 1137, p. 282, III, als ‚F r e s a c i u m‘ J. 1161, p. 360, CXXXIV. Im UoE II als ‚Friesacum‘ J. 889, p. 20, XI und 37, XXVII; J. 1117, 9, VI und 152, CI; J. 1125, 169, CXII; J. 1137, 179, CXX; J. 1139, 10, X und 184, CXXIII; J. 1146, 11, X und 223, CLI; J. 1161, 6, IX und 311, CCX; J. 1170, 13, II und 337, CCXXXII; J. 1184, 390, CCLXV. — Bei Jaksch III, p. 12, Nr. 27, J. 860 ‚a d F r i e s a h‘ und J. 1144, p. 308, Nr. 782 in jetziger Schreibweise.

10. **Gassarest**, nordöstlich von Gurk. Trotz der verzweifelten Ähnlichkeit mit Kassarest slawisch. Bei Jaksch I, p. 91, Nr. 54, J. 1124 ‚C o z a r i s t‘; ibid. p. 74, Nr. 29, J. 1072 und p. 201, Nr. 263, J. 1170 ‚G o z â r i s t‘. Offenbar aus einer Ableitung von *koza*, *capra*, Ziege, Mikl. II, 253 entstanden, etwa von *kozar-išče* = Ziegenhirten-Ort. -Platz.

11. **Glantschach.** Bei Jaksch I, p. 46, Nr. 7, J. 958—991 ‚G l o b z a c h‘; ibid. p. 188, Nr. 243, J. 1164 ‚G l o m s a c h‘; ibid. p. 289, Nr. 394, J. 1203 ‚G l o m t s a c h‘; ibid. p. 294, Nr. 401, J. 1204 ‚G l o r s c h a c h‘; ibid. p. 320, Nr. 421, J. 1208 ‚G l o m s c a c h‘. Bei diesem Reichtum an wechselvollen historischen Formen ist eine Fixierung des Ursprunges schwer. Der Name ist doch slawisch?

12. **Glödnitz**, westlich von Gurk. Bei Jaksch I, p. 44, Nr. 5, J. 898 ‚G l o d n i z z e‘; ibid. p. 56, Nr. 16, J. 1043 ‚G l o d n i z‘; ibid. p. 85, Nr. 40, J. 1106 ‚G l o d i n i z‘; ibid. p. 335, Nr. 437, J. 1212 ‚G l o e d n i t z‘; ibid. III. Bd., p. 218, Nr. 539, J. 1107—1120 ‚G l o d i n i t z‘; ibid. p. 248, Nr. 607, J. 1124, ‚G l o d i n i z e‘. Woraus entstanden? An *glodati*, nagen, ist doch kaum zu denken.

13. **Gomilach** bei St. Veit. In den Acta Tirolensia I, p. 78, Nr. 217, J. 1065—75 als ‚C h u m i l a c h‘. Hier ist die moderne Form besser als die alte; dem Ortsnamen liegt die Metathesis von *mogyla* = *gomyla*, Hügel, Mikl. II, 354, zugrunde. Dasselbe trifft zu beim Ortsnamen



14. **Gemillach.**15. **Gorentschach** und

**Gorentschachberg.** Bei Jaksch, III. Bd., p. 193, Nr. 496, J. 1091 ,G o r i n s i g' und ibid. p. 543, Nr. 1414, J. 1193 ,G o r n s p e r c h'. Die Erklärung Mikl. II, 119, aus *gora* trifft also zu. — Ebenso kann ich M i k l o s i c h unterstützen beim Namen

16. **Göriach;** bei Jaksch I, p. 83, Nr. 37, J. 1087 ,G o r i a c h'; ibid. III. Bd., p. 93, Nr. 215, J. 1006—1039 ,G o r i a h'. — Gleicher Abstammung ist

17. **Goritschitzen.** — Jaksch III, p. 304, Nr. 769, J. 1143 —1147 hat ,G o r z'. Vgl. Görz. — Weiters

18. **Görtschitz.** — Jaksch III, p. 381, Nr. 1009, J. 1160 ,C o r t s i t z'.

19. **Göseberg** (w. St. Veit). Bei Jaksch I, p. 46, Nr. 7, J. 958—991 ,i n l o c o C o s i a c h'. Entstanden aus dem Lokal von *kozjane* aus *koza*, *capra*, Ziege, Mikl. II, 253. Miklosich hat diesen Namen, weiß ihn aber nicht zu lokalisieren.

20. **Gösselsdorf.** In den Acta Tirolensia I, p. 42, Nr. 104, J. 1050—1065 als ,G o s l a u u i s'. Höchstwahrscheinlich mit dem slawischen Personennamen Gojслав in Zusammenhang; vgl. die analogen Bildungen Lasselsdorf und Fohnsdorf in Steiermark (Abschnitt VII, Nr. 95 bzw. 24).

21. **Gradenegg** bei Moosburg. Bei Jaksch II, p. 64, Nr. 610, J. 1253 ,G r e d n i c h i u x t a M ö s b u r c h'. Aus *gręda trabs*, Balken, Mikl. II, 128 zu erklären, trotz des deutsch-tümelnden ,Geraden-Eck'.

22. **Gramillach** ist wie Gomilach entstanden, da es bei Jaksch I, p. 46, Nr. 7, J. 958—991 ,G o m i l a c h' genannt wird.

23. **Griffen** bei Völkermarkt. Bei Jaksch, I. Bd., und in den Fra II, 31. Bd., 12—13 als ,C r i u i n a' zum 10. Juli 822 erwähnt. Bei Jaksch, III. Bd., p. 193, Nr. 496, J. 1091, als ,G r i u i n a'. Die G r i f f n e r A l p e bei Jaksch, I. Bd., p. 180, Nr. 230, J. 1162 als ,G r i u i n a r a l b e. — Griffen endlich noch einmal bei Jaksch II, p. 29, Nr. 563, J. 1242 als ,G r i u v e n'. — Entstanden aus *krivina* von *krivъ*, *obliquus*, schief, Mikl. II, 270, wo dieser Name fehlt. Man vgl. Krivina in Serbien und Кривинъ in Rußland.



24. **Gröblach.** Bei Jaksch I, p. 83, Nr. 37, J. 1087 als ‚Zagrublach‘ angeführt. Entstanden aus einem Präpositionalausdruck *za + grobъ* (*sepulcrum*, Grab, Mikl. II, 133, wo dieser Name fehlt).

25. **Gulitzenberg** s. ö. Friesach. Bei Jaksch I, p. 324, Nr. 424, J. 1209, ‚Cûlniz‘. Abzuleiten wohl von *golъ*, kahl, Mikl. II, 116. Vgl. Golling in Salzburg und Steiermark; in slawischen Ländern kommt der Ortsname *Golica* vor.

26. **Gurnitz** s. ö. Klagenfurt. Bei Jaksch, III. Bd., p. 12, Nr. 27, J. 860 ‚Gurniz‘; *ibid.* p. 51, Nr. 126, J. 963, ‚in vico Curnozsit in campo Gurnuz‘; *ibid.* p. 304, Nr. 769, J. 1143—1147 ‚Gurnocia‘. Trotz des konstanten *u* in der Stammsilbe ist wohl eher an *gora*, Berg, Mikl. II, 119 denn an *kurъ*, *gallus* zu denken.

27. **Hörtendorf.** Bei Jaksch III, p. 51, Nr. 126, J. 963 heißt der Ort ‚Turdinc‘. Slowenisch ist der Name jetzt Trdnja ves. ‚Hörtendorf‘ ist also eine Übersetzung; denn die älteste Form *Turdinc* gibt nach Restitution ein *Tvrđnik* von *tvrdъ*, *firmus*, fest, hart, Mikl. II, 700. Miklosich kannte nur die slowenische Form neben der deutschen Übersetzung.

28. **Ilmitzenbach** bei Bleiburg. Bei Jaksch III als ‚rivus Ilminiz‘. Aus *ilbmъ*, *ulmus campestris*, Ulme, Rüster, Mikl. II, 164. Vergl. Jilemník und Jilemnice in Böhmen.

29. **Jauernig** bei Glödnitz. Bei Jaksch II, p. 39, Nr. 576, J. 1246 ‚in Jawornie et in Bochdan‘ (offenbar Bogdan, Eigenname, wo jetzt?). Entstanden aus *javorъ*, *acer*, Ahorn, Mikl. II, 182. Vgl. Jauernig, Berg in Böhmen, Javornik in Kroatien und in Mähren sowie Jauern am Semmering.

30. **Kraut** am Millstätter See. Im VIII. Bd. der *Mon. boica* ‚Krawatsee‘ für den See, an dem der Ort liegt. Der Ort selbst wird in den *Acta Tirolensia*, I. Bd., p. 70, Nr. 191, J. 1065—1075 erwähnt als ‚Crouat‘ und zur gleichen Zeit p. 80, Nr. 224 ‚Chrđat‘ sowie p. 77, Nr. 213 ‚Chrouat‘; zum J. 1085—1097, p. 131, Nr. 384, ‚Crđwat‘. Im *UoE*, I. Bd., J. 1137, p. 281, III; J. 1146, p. 279, II; J. 1165, p. 338, CXXII ‚Chrowat villa in Karinthia‘. Nach dem Volksnamen *hrъvatъ*, *croata*, der Kroatte benannt. — Dieser



Ortsname in Kärnten scheint der Rest des ‚pagus Chrouat‘ zu sein, der im 10. Jahrhundert mehrfach erwähnt wird. Felicetti v. Liebenfels ‚Über die Lage des pagus Crouat‘, V. Bd. der Beiträge zur Kunde steiermärkischer Geschichtsquellen, Graz 1868, lokalisiert diesen Gau im Flußgebiete der Glan und in der Umgebung von St. Veit, woselbst sich auch noch der Name

31. **Krabathen** an drei Orten, bei Glanegg, bei St. Filippen und bei Linsenberg erhalten hat. Das obersteirische Kraubat (s. d.) taucht erst spät auf. Der pagus in Kärnten wird im 10. Jahrhundert vornehmlich in drei Urkunden genannt. Im Jahre 954 schenkt Kaiser Otto an einen Thietprecht ‚duas hobas . . . in pago C r o u u a t i‘. Im J. 965—979 wird der ‚pagus C h r o u u a t‘ unter der Herrschaft eines Grafen Hartwig erwähnt. Im J. 979 schenkt Kaiser Otto an seinen Getreuen Aribo ‚tres regales hobas in villis Lebeniah (jetzt Lebmach) et Glanadorf (jetzt Glandorf) et Malmosie (jetzt Meilberg) et Buissindorf (jetzt Beisendorf) et Bodpeschach (jetzt Pupitsch!) in pago C h r o u u a t sitas‘. In einer weiteren Schenkungsurkunde Ottos an den erwähnten Thietprecht, einen Kleriker, vom J. 961 wird noch genauer der pagus bestimmt ‚a vertice montis Zuuedlobrudo (offenbar ‚světlo brbdo‘ etwa Lichtenberg zu deutsch, jetzt verschwunden) usque ad villam Bulesisc (jetzt Pulst bei St. Veit) . . . in pago C r a u u a t i‘. — Als Gauname ist die Bezeichnung ausgestorben, obwohl es dort von slawischen Namen wimmelt.

32. **Krangl** bei Gmünd. Bei Jaksch I, J. 1206, p. 301, Nr. 412, ‚O c r v g e l‘. Entstanden aus *kragъ* mit der Präposition o, *circulus*, Kreis, Mikl. II, 266.

33. **Krassnitz** bei Straßburg. Bei Jaksch I, p. 97, Nr. 60, J. 1131 ‚C h r a z n i z‘. Von *krasa*, *pulchritudo*, Schönheit, Mikl. II, 264 abzuleiten. Mehrere Parallelen.

34. **Kolbnitz** bei Spittal. Bei Jaksch III, p. 238, Nr. 584, J. 1124 ‚C h o l o m u n z i‘, ibid. p. 240, Nr. 591, J. 1124—1138 ‚C h o l m z‘. Aus *hlъmъ*, *collis*, Hügel, Mikl. II, 148 entstanden. Vgl. Kohlmünzberg in Niederösterreich.

35. **Kreig** bei St. Veit. Bei Jaksch III, p. 521, Nr. 1317, J. 1377 ‚C h r i w i c h‘. Aus *krivъ*, *obliquus*, krumm, Mikl. II, 270. Vgl. Griffen in Kärnten.



36. **Lansach** bei Paternion. Bei Jaksch III, p. 93, Nr. 215, J. 1006—1039 ,L ê s c a h'. Von *lêska*, *corylus*, Haselnußstaude, Mikl. II, 303. Vgl. die Parallelen bei Miklosich, der diesen Namen nicht hat.

37. **Lassnitz**. Bei Jaksch II, p. 96, Nr. 645, J. 1263 ,L a z n i z'. Von *lazb*, Gereut, Mikl. II, 396, woselbst parallele Namen angeführt erscheinen.

38. Gemeinsamen Ursprungs sind zwei sehr verschieden aussehende Namen:

**Latzendorf**: bei Jaksch III, p. 94, Nr. 216, J. 1006—1039 als ,L e s n i z a' erwähnt; und

39. **Lessnig** ibid. in der Form ,L e î z n i z a', p. 95, Nr. 217, J. 1006—1039. Von *lêsica* aus *lês*, *silva*, Wald, Mikl. II, 304.

40. **Leibnitz**. Bei Jaksch III, p. 295, Nr. 750, J. 1142 ,L i b n i z'. Aus *lipnica* von *lipa*, *tilia*, Linde, Mikl. II, 307.

41. **Mettnitzfluß**. Bei Jaksch III, p. 227, Nr. 564, J. 1121 ,M o t n i z e'. In den Acta Tirolensia, I. Bd., p. 43, Nr. 109 und p. 50, Nr. 129 zu den J. 1050—1065 als ,M o t n i z a'. Von *mätb*, *turba*, *coenum*, Wirbel, Mikl. II, 338.

42. **Mellach**. Bei Jaksch I, p. 403, Nr. 520, J. 1228 ,M e l a c h'. Von *mêlb*, Sandbank, Mikl. II, 343, wo dieser Name nicht vorkommt.

43. **Möchling**. Bei Jaksch III, p. 233, Nr. 574, J. 1123 ,M o c h i l i c h'. Ibidem p. 374, Nr. 985, J. 1159—1173 als ,M o c h l i c k'. Von *mogyla*, *tumulus*, Grabhügel, Mikl. II, 534.

44. **Mökriach**. In den Acta Tirolensia, I. Bd., p. 43, Nr. 108, J. 1050—1065 ,M o c r i a h'. Von *mokr*, *humidus*, feucht, Mikl. II, 355.

45. **Obergottesfeld**. Dieser Name stellt eine gräßliche Verdeutschung dar. Der Ort heißt bei Jaksch III, p. 93, Nr. 216, J. 1006—1039 ,D o b r o z f e l t', slawische Huben werden dort erwähnt und zur gleichen Zeit ibidem p. 94, Nr. 217 als ,T o b r o c h o t a s f e l d'. Ibidem p. 139, Nr. 351, J. 1065—1075 ,D o b r o c h o s e s v e l t'. — Aus einem mit *dobr*, *bonus*, gut, zusammengesetzten slawischen Personennamen entstanden.

46. **Ossiach** und **Ossiacher See**. Bei Jaksch III, p. 135, Nr. 337, J. 1060—1064 als ,O s c e w a c h', ibid. p. 199,



Nr. 501, J. 1096 als ,O s c e u u a h'. Zum J. 1065, *ibid.* p. 147, Nr. 369 das Adjektivum ,Oziacensis'. Ebendasselbst p. 241, Nr. 593, J. 1124—1137 ,O z z i a c h'. Im UoE, II. Bd., J. 1186, p. 17, VIII und 400, CCLXXII als ,monasterium O z i a c h'. — Aus *osoje*, Schattenseite, Mikl. II, 407.

47. **Osterwitz.** Bei Jaksch III, p. 12, Nr. 27, J. 860 als ,A s t a r u u i z a'. *Ibidem* ,O z t e u u i z e', J. 1121, p. 227, Nr. 564; ,O s t e r w i z', J. 1123—1130, p. 232, Nr. 572; ,O s t e r w i z e', J. 1142, p. 288, Nr. 742. Bei Jaksch, I. Bd., p. 112, Nr. 89, J. 1136 als ,O s t e r u u i z' und ,O s t e r w i z' in zwei Zeilen hintereinander; *ibid.* p. 118, Nr. 98, J. 1138 ,O z t e r w i z' und p. 188, Nr. 243, J. 1164 ,O s t e r w i r z'. — Von *ostrb*, *acutus*, scharf, Mikl. II, 411. Vgl. Burg Ostrovica in Serbien.

48. **Piskowitz.** Bei Jaksch I, p. 168, Nr. 213, J. 1160 ,P i s c o w i z'. Offenbar von *pěsčk*, *sabulum*, Sand, Mikl. II, 432 abzuleiten.

49. Von einem Namen sind abzuleiten die Ortsnamen:

**Polan** bei Katsch, in dieser Form bei Meiller, Regesta archiepiscop. Salisbg. J. 1197, 164, 115 und J. 1245, 297, 597 erwähnt;

**Pölla.** Bei Jaksch III, p. 572, Nr. 1470, J. 1197 ,P o l a n';

**Pölling** bei Feldkirchen. Bei Jaksch, I. Bd., p. 408, Nr. 526, J. 1230 ,a p u t (!) P ô l a n'. Von *poljana*, *campus*, Feld, Mikl. II, 466.

50. **Pregnitzberg.** In dieser Schreibung bei Meiller, Reg. archiep. Salisbg. J. 1202, 175, 28 erwähnt. Von *brěgb*, *ripa*, *collis*, Mikl. II, 27 abzuleiten.

51. **Pressingberg.** In den Acta Tirolensia, I. Bd., p. 39, Nr. 94, J. 1050—1065 ,B r e z l a w e s b u r c h'. Hier liegt ein schwer zu agnoszierender slawischer Personennamenname zugrunde.

52. **Pustritz, Pustritzberg.** Bei Jaksch III, p. 416, Nr. 1108, J. 1167 ,P û s t i r s'. *Ibidem* p. 318, Nr. 818, J. 1172 ,P u s t e r s'. — Von *pustb*, *desertus*, öde, Mikl. II, 512. Vgl. Pustertal in Tirol und dessen Namensinterpretation.



53. **Pupitsch** bei St. Veit. Bei Jaksch III, p. 62, Nr. 149, J. 979 ‚*Bodpeshach*‘. Entstanden aus einer Präpositionalzusammensetzung *podъ* + *pešt*, *specus*, Mikl. II, 430.

54. **Raggasal**. Bei Jaksch III, p. 64, Nr. 151, J. 980 ‚*Racozoloch*‘. Wahrscheinlich mit *rakъ*, *cancer*, Krebs, Mikl. II, 520 in Zusammenhang zu bringen.

55. **Raglach**. Bei Jaksch III, p. 193, Nr. 496, J. 1091 ‚*Reculach*‘. Abzuleiten wohl von *rêka*, *fluvius*, Fluß, Mikl. II, 534.

56. **Rainz**. Bei Jaksch III, p. 193, Nr. 496, J. 1091 ‚*Rûnitz*‘. Entstanden aus einer Ableitung von *rovъ*, *fovea*, Grube, Mikl. II, 542.

57. **Reifnitz**. Bei Jaksch III, p. 59, Nr. 146, J. 977 ‚*Ribniza*‘. Ibidem p. 567, Nr. 1455, J. 1195 ‚*Riuiniz*‘ und vier Zeilen später ‚*Riuinze*‘. Von *rybnica* aus *ryba*, *piscis*, Fisch, Mikl. II, 548. Vgl. Ribnica und Reifnitz in Krain sowie Rybnice in Böhmen; außerdem Ribnica bei Podgorica in Montenegro.

58. **Remschnig**. Bei Jaksch III, p. 547, Nr. 1421, J. 1193—1220 ‚*Remsnik*‘. Ursprung?

59. **Rojach**. Bei Jaksch III, p. 156, Nr. 394, J. 1072 ‚*Zregiah*‘. Wahrscheinlich Präpositionalausdruck von *rêka*, *fluvius*, Mikl. II, 534. •

60. **Saager**, südöstlich von Klagenfurt. Bei Jaksch I, p. 399, Nr. 516, J. 1228 ‚*Zagur*‘. Präpositionalausdruck von *gora*, *mons*, Berg, Mikl. II, 119, beziehungsweise selbständiges Substantiv *zaborje*, Gebiet jenseits des Berges oder hinter dem Berg. Vgl. Kolm-Saigurn in Salzburg.

61. **Sallach**, südwestlich von Feldkirchen. Bei Jaksch III, p. 165, Nr. 418 und Acta Tirol. p. 108, Nr. 304 und p. 114, Nr. 327 in den Jahren 1075—1090 als ‚*Scalah*‘. Von *skala*, *lapis*, *saxum*, Fels, Mikl. II, 578. Vgl. Schala in Niederösterreich.

62. **Schnesnitz** bei Gurk. Bei Jaksch, I. Bd., p. 354, Nr. 463, J. 1217 ‚*Nezniz*‘; ibidem p. 386, Nr. 502, J. 1226 ‚*Znezniz*‘. Bei Jaksch II, p. 24, Nr. 588, J. 1239 ‚*Snesniz*‘. Zweifellos identisch mit der Ableitung *sněžnica* von *sněgъ*, der Schnee.



63. **Semlach.** Bei Jaksch III, p. 376, Nr. 991, J. 1159 ‚S e l m e l a c h‘. Trotz des fremden, eingeschobenen l von *zemljane*, und zwar Lokal, abzuleiten. *zemlja* = *terra* Land.

64. **Selessen** a. d. Gurk. Bei Jaksch III, p. 28, Nr. 64, J. 891—893 ‚i n l o c o S e l e z n a‘. Ibidem p. 35, Nr. 90, J. 927 ‚a d Z e l e z n a m‘. Von *želêzo*, *ferrum*, Eisen, Mikl. II, 781.

65. **Sielach.** Bei Jaksch III, p. 216, Nr. 535, J. 1106 ‚Z e l a c h‘. Von *selo*, Mikl. II, 567.

66. **Sirnitz** bei Feldkirchen. Jaksch III, p. 68, Nr. 160 und Acta Tirolensia, I. Bd., p. 7, Nr. 14, J. 985—993 ‚S i r n v u i z a‘. Acta Tirolensia, J. 1065—1075, p. 70, Nr. 192 ‚S i r n o n i z‘, ibid. p. 76, Nr. 212 ‚S i r n u i z a‘. Bei Jaksch, I. Bd., p. 91, Nr. 54, J. 1124 ‚S i r d e n i z‘; ibid. p. 363, Nr. 475, J. 1218 ‚S y r ō n i z‘; ibid. p. 381, Nr. 497, J. 1223 ‚S y r o v n i z‘. Entstanden sicherlich aus kroatisch *žrvanj*, alt *žrbnovъ*, der Mühlstein; eine Landschaft bei Ragusa hieß im Mittelalter Žrnovnica; vgl. hiezu die hier gegebene historische Form Sirnuiza. Weniger wahrscheinlich ist die Ableitung aus *sirъ*, *sorgum*, Mikl. II, 576. Vgl. Sirning in Niederösterreich.

67. Bei **Stein** schenkt ein Edler Ragici an Brixen ‚duas S c l a u a n i s c a s colonias sue proprietatis castello Stein adiacentes‘. Jaksch III, p. 77, Nr. 193 und Acta Tirolensia I, p. 15, Nr. 37, J. 995—1005. Das predium Stein wird bei Jaksch III, p. 55, Nr. 138 als aus ‚octo hubis Slavaniscis‘ bestehend erwähnt.

68. **Strassach** bei Gurk. Bei Jaksch, II. Bd., p. 91, Nr. 640 a, J. 1261 als ‚D r a s a c h‘. Entstanden aus *dražane* von *draga*, *vallis*, Tal, Mikl. II, 85.

69. **Ströglach**, östlich von Klagenfurt. Bei Jaksch, III. Bd., p. 193, Nr. 496, J. 1091 als ‚S t r i e l a c h‘. Von *strêla*, *sagitta*, Pfeil, Mikl. II, 628, abzuleiten.

70. **Teinach.** Bei Jaksch I, p. 288, Nr. 394, J. 1203, ‚T i n a c h‘. Slawisch?

71. **Tigring.** Bei Jaksch I, p. 113, Nr. 90, J. 1136 ‚T i g r i c h‘. Ibid. p. 185, Nr. 240, J. 1163 ‚T i g r i e‘. Ursprung?

72. **Timenitz** bei Klagenfurt. Bei Jaksch III, Nr. 1085, J. 1165—1166 ‚T i b n i z e‘. Die moderne Form ist klarer;



entstanden aus *timêno*, *timênije*, *tbmênije* = *coenum*, *lutum*, Kot, Mikl. II, 678.

73. **Traming** bei Gurk. Bei Jaksch, I. und II. Bd. als *Tramnich*, *Tramelic*, *Traemnich*, *Traempnich*, *Tramníc*, *Dremich* und *Tramnik* *predium* zu den Jahren 1172, 1178, 1200, 1218 und 1226 erwähnt. Entstanden aus *travbnikъ*, *pratum*, Wiese, Mikl. II, 691.

74. **Treffen**. Bei Jaksch III, p. 12, Nr. 27, J. 860 ,ad *Trebinam*‘; ibidem p. 16, Nr. 41, J. 878 ebenso; ibidem p. 35, Nr. 90, J. 927 ,ad *Treuinam*‘. Von *trêbiti*, *exstirpare*, ausroden, Mikl. II, 692. Vgl. Treffen in Steiermark und die dort angeführten Analogien.

75. **Treffling** ist wohl gleichen Ursprunges. Bei Jaksch II, p. 13, Nr. 543, J. 1233 ,*Trevelik*‘.

76. **Tschahitsch**. Jaksch III, p. 515, Nr. 1366, J. 1190 ,*Scachuez*‘. Ursprung?

77. **Tschierweg**. Bei Jaksch III, p. 162, Nr. 410, J. 1075—1090 ,*Survvic*‘ und zur gleichen Zeit p. 163, Nr. 412 ,*Surwic*‘. Wohl von *surovъ*, *crudus*, *viridis*, unreif, grün (von Früchten), Mikl. II, 641. Vgl. Surowa und Surowki, Galizien. Bei Mikl. fehlt der Name. Vgl. Saurau in Steiermark.

78. **Vellach**. Bei Jaksch, III. Bd., p. 48, Nr. 121, J. 957—993 ,*Velah*‘; in dieser Urkunde kommen zwei Dutzend slawische Personennamen vor. In den *Acta Tirolensia*, I. Bd., p. 107, Nr. 300, J. 1075—1090 ,*Velah*‘. Ebenso geschrieben bei Jaksch, III. Bd., p. 156, Nr. 394, J. 1072. — Von *bêlъ*, *candidus*, weiß, Mikl. II, 12.

79. **Vesielach**. Bei der Ableitung dieses Namens darf man nicht an einen Lokalis denken. Die älteste eruierbare Form ist deutsch ,*Niunsa z*‘ (= Neusatz, -siedlung), Jaksch III, p. 124, Nr. 299, J. 1050—1065. Slawisch wurde das zu *novo selo* übersetzt, abgekürzt zu *-voselo*, aus dem der heutige slowenische Name dieses Ortes Vesele entstand, der also mit *veselъ* nur äquivok ist, nicht aber davon organisch abstammt.

80. **Weisberg** bei Gurk. Bei Jaksch, I. Bd., p. 91, Nr. 54, J. 1124, ,*Wizpria h*‘; ibid. p. 74, Nr. 29, J. 1072 ,*Wizpria ch*‘; ibid. p. 414, Nr. 513, J. 1231 ,*Wîzpria k*‘. Siehe die Interpretation von Weisbriach in Salzburg.



81. **Wirtschach** bei Klagenfurt. Bei Jaksch III, p. 52, Nr. 127, J. 965 ‚*V u i r z s o s a h*‘. Slawisch? Die Urkunde handelt über eine Gutsschenkung Kaiser Ottos I. an einen gewissen *N e g o m i r*.

82. **Wölfnitz** bei Griffen. Bei Jaksch III, p. 246, Nr. 590, J. 1124—1138 ‚*ad Griven loco qui dicitur W l e w i z*‘. Ibid. p. 540, Nr. 1411, J. 1193 ‚*W o l e w i z iuxta Griuene*‘. Zweifellos slawisch. Vgl. Volovica, der Hafen von Antivari in Montenegro.

83. **Wölzing** bei St. Andrä. Bei Jaksch III, p. 71, Nr. 173, J. 991—1023 ‚*W e l i u u i z a*‘. Abzuleiten von *velikъ*, *magnus*, groß, Mikl. II, 718. Vgl. Wölz in Steiermark.

84. **Würflach**. Bei Jaksch I, p. 298, Nr. 406, J. 1204 ‚*Wiruilach*‘. Im UoE, II. Bd. ‚*Wervelach*‘, J. 1146, p. 11, XI und 222, CLI. Bei Meiller in den Regest. archiepiscop. Salisburg. J. 1146, 54, 284 als ‚*Wiruelach*‘. — Aus einer Ableitung von *vrъba*, *salix*, Weide, Mikl. II, 746, und zwar Localis pluralis *vrъbljanechъ* in der alten Form *vrъbljachъ* entstanden.

85. **Zauchen** bei Weitensfeld. Bei Jaksch I, Nr. 29, p. 74, J. 1072 ‚*Z v c h e*‘; ibid. p. 91, Nr. 54, J. 1124 ‚*Z u c h e*‘. Von *suhъ*, *siccus*, trocken, Mikl. II, 640. — Gleichen Ursprunges ist der Name

86. **Zauchenbach** bei Mahrenberg. Bei Jaksch III, p. 17, Nr. 41, J. 878 als ‚*Durrinbach*‘. Ibid. p. 590, Nr. 1510, J. 1201 ‚*Z v c h e n*‘. Bei Jaksch II, p. 22, Nr. 555, J. 1238 ‚...torrens, qui vulgo *Z v c h* dicitur...‘ — Vgl. den Zauchbach in Niederösterreich.

87. **Zeltschach** bei Friesach. Bei Jaksch I, p. 42. Schenkungsurkunde an einen Edlen *Z w e n t i b o l c h* dortselbst ‚*Z u l s z a h*‘; ‚*C e l s a c h*‘, ibid. p. 84, Nr. 39, J. 1090—1106; p. 56, Nr. 16, J. 1043; ‚*Z e d e l z a h*‘ p. 65, Nr. 23, J. 1060—1088; ‚*C e d e l s c a h*‘ p. 108, Nr. 78, J. 1135—1145. Bei Meiller, Reg. archiepisc. Salisbg. J. 1137, 33, 180 ‚*Z e l s a c h*‘. Abzuleiten von *selo*, Mikl. II, 567.

88. **Zirknitz**. Bei Meiller, Reg. archiep. Salisbg. J. 1223, 231, 270 ‚*Cirkeniz*‘. Abzuleiten von *crъky*, *ecclesia*, Kirche, Mikl. II, 60. Vgl. Zirknitz in Krain.



## VII.

**Slawische Ortsnamen in Steiermark  
nördlich der Drau.**

(222 Ortsnamen.)

Für die Ortsnamenuntersuchung dieses unter allen hier untersuchten Ländern an Beispielen reichsten Gebietes kommt in erster Linie das Urkundenbuch von Steiermark von Zahn in Betracht, aus dem die Belege unter Zahn oder Z. nach Band (römische Ziffer), Seite (arabisch) und Urkundennummer im Bande (römische Ziffer) sowie Datum zitiert werden. Die anderen bisher angezogenen Urkundensammlungen treten gegenüber Zahn bedeutend zurück. Wichtig sind jedoch die von etwa 1200 an (Zeit der Babenberger) zu datierenden historischen Formen aus den steirischen Urbaren von Dopsch (Die landesfürstlichen Gesamtturbare der Steiermark aus dem Mittelalter. Im Auftrage der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien unter Mitwirkung von Dr. Alfred Mell herausgegeben von Alfons Dopsch. Wien 1910). Die Belege werden hier zitiert unter Dopsch mit der Seitenzahl des Bandes und der klein daneben gesetzten Nummer der Urbarialpost.

**Slawische Ortsnamen in Steiermark nördlich der Drau,  
ihre historischen Formen und ihr Ursprung.**

1. **Admont.** Dieser vielumstrittene Name ist von Dr. Štrekelj im Časopis za zgodovino in narodopisje, 1. Jahrgang, Marburg 1904, p. 70 ff. in überzeugender Weise als *vodo-matъ*, Wirbel im Wasser (unweit von Admont beginnt das ‚Gesäuse‘) gedeutet worden. Vgl. Miklosich, Ortsnamen aus Appellativen, II, Nr. 338. Ich bringe noch folgende historische Formen dieses Ortsnamens aus UoE bei: ‚A d i m u n t i‘, UoE I, J. 1125, p. 156, CII; ‚A d i m u n d i‘, Mon. boica, J. 1135, XXII, 39; ‚A g m u n d e monasterium‘ (fünfmal) UoE III, J. 1240, p. 95, LXXXIX, J. 1273, p. 31, VII und p. 398, CDXXXVI, J. 1278, p. 22, VI und p. 486, DXXVII. Ferner ‚A d m u n d‘, Dopsch, 77 34. — Zahn I, p. 279 führt eine Schenkung ‚in manum Ottonis de C h u l m o‘ aus einer Admonter Urkunde vom J. 1147 an.

2. **Aflenz.** — ‚A u o l o n i z a‘ Zahn I, p. 77, J. 1066; ‚A u e l n i t z‘, Z. I, 53, 12. Mai 1025 (Bamberg); ‚... et val-



lem A u e l n i z e . . . , Z. I, p. 111, 7. Jänner 1103; ,A u e l e n z e , Z. I, p. 326, 19. März 1151. — Bei Dopsch ,A u l e n t z , 119 112. Entstanden aus *jablanica* von *jablanb*, Apfelbaum, Mikl. II, Nr. 170. Man vgl. Gafrenz in Oberösterreich mit den Formen Abelenci, Abilenci (UoE I, p. 119 und 120).

3. **Assach** im Ennstal. — ,O u s s a , ,O s s a c h , Zahn I und II um 1150. ,O u s a c h , ,A u s a c h , Dopsch 32 4, 5 und 33 1. — Entstanden aus *osa*, Espe (*populus tremula*), Mikl. II, Nr. 401, und zwar aus dem Localis pluralis: *osach*.

4. **Andritz** = *jedrica* nach Štrekelj a. a. O. — Historische Formen bei Dopsch: ,E n d r i t z , ,E n d r e c z , 131 16 289 4 und 321 4.

5. **Aussee** = *osoje* (Štrekelj a. a. O.), ,das, was von der Sonne abgewendet liegt (Gegensatz: *prisoje*). Hiezu finde ich im UoE II, J. 1192, p. 435, CCXCVII die Form ,A u s s e ; Dopsch hat ,A u s s ê , ,Ausse , 125 3 und 181 15.

6. **Bubenberg** bei Spielfeld: ,P a b e n p o t o c h , Zahn I, p. 143, J. 1130. Entstanden aus *Babinb potokb*, Bach der Großmutter (*potokb*, Mikl. II, Nr. 478). Nach Jireček ist das Possessivadjektiv *babinb* auf dem Balkan in Ortsnamen häufig: Die Legende des Joakim von Osogov (südlich von Küstendil) erwähnt einen Bach in einem *Babinb dolb* und eine Prozeßurkunde von der Insel Meleda aus dem J. 1348 spricht von einem *Babino polje*; der Hauptort der Insel heißt heute noch *Babinopolje*.

7. **Debrin** bei Neuberg. Urkundlich nicht belegbar. Vielleicht von *dqbrb* (jüngere Form *dqbb*), Baum, Eiche (*quercus*); vgl. Döbriach in Kärnten, Mikl. II, Nr. 75, ferner Štrekelj a. a. O. in seiner Interpretation des Ortsnamens Obgrün aus *dobrinje*, die auch weiter unten zitiert ist.

8. **Diemlach** bei Bruck a. d. Mur. — ,D o n p l a c h i v i l l a , Z. I, p. 47, und ,D o m i a h e , Z. I, p. 50, J. 1023, ,D o m e l a c h e , Z. I, p. 288, J. 1148; Dopsch hat ,D o e m l a c h , 207 45. Ableitungswort wohl *dqbb*, Eiche. Vgl. Mikl. II, Nr. 75. Gleichen Ursprunges dürfte auch sein:

9. **Diemlern** (Ennstal): ,D o m e l a r e n , Z. I, p. 122, J. 1120; ,T o u m l a r , Z. I, p. 296, J. 1150.



10. **Dobersbach.** | Beide Ortsnamen urkundlich nicht

11. **Dobersgraben.** | belegbar.

12. **Dobridnitzberg**, nordwestlich von Gonobitz (s. d.):  
,D o b e r i c h' und ,D o b r i c h m o n s', J. 980 und 1130  
bei Jaksch Nr. 9 und Nr. 58. Diese drei Ortsnamen (10 bis  
12) sind nach vielen Analogien zweifellos in Zusammenhang  
zu bringen mit dem Adjektiv *dobrѣ*, gut; vgl. Mikl. II, Nr. 81.

13. **Dobrein**, Tal und Fluß bei Mürzsteg. Ohne histo-  
rische Form, jedoch nach der von Štrekelj a. a. O. gegebenen  
Interpretation von Obgrün aus *d o b r i n j e* abzuleiten.

14. **Döllach** im Ennstal und

15. **Döllach** bei Trofaiach: ,D o l a c h', Z. I, p. 141,  
J. 1130, I, p. 307, J. 1150, I, p. 575, J. 1180, I, p. 540, J. 1175;  
dieselbe Form bei Dopsch 188 54. ,D o l a h', Z. I, p. 409,  
J. 1160, I, p. 721, J. 1160. Abzuleiten aus dem Localis plu-  
ralis von *dolѣ*, Mikl. II, Nr. 83. Vgl. auch Miklosich' Ver-  
gleichende Grammatik III, p. 175, wonach auch an eine Zu-  
sammenziehung aus *doljanehѣ* von *doljanѣ*, Talbewohner, zu  
denken ist. Das UoE III enthält die Form ,D ö l a c h',  
J. 1282, p. 22, VIII und p. 551, DC.

16. **Donawitz.** ,T u n w i z e', Z. I, p. 291, 15. Mai 1149;  
Herant de T u n w i z, Z. I, p. 355, J. 1155. Abzuleiten von  
*tuna*, Tümpel, Pfütze, welches Appellativ Miklosich nicht  
anführt. Spätere Formen im UoE II, J. 1170, p. 13, II,  
p. 338, CCXXXII und J. 1184, V sowie p. 391, CCLXV als  
,T u n e v v i z'.

17. **Edla** bei Thörl. Keine historische Namensform,  
nach zahlreichen Analogien jedoch zweifellos abzuleiten von  
*jela*, Tanne; vgl. Mikl. II, Nr. 185.

18. **Erzwald** bei Waldstein heißt nach Z. I, p. 528 im  
J. 1174 ,E y s e n g o e r'. Deutschlawische Zwitterbildung:  
Eisen + *gora* (Berg); an *gorѣ*, Sumpflache, ist nicht zu denken.

19. **Fehring** (bei Dopsch ,V ö r i n g e' 74 2) und

20. **Fernitz** leitet Dr. Štrekelj an eingangs zitierter Stelle  
aus *borovnikѣ*, beziehungsweise *borovnice* ab.

21. **Feistritz**, verbreiteter steiermärkischer Ortsname,  
abzuleiten von der auch in der topographischen Nomenklatur  
anderer Länder vorkommenden Form ,*bystrica*' aus *bystrѣ*,  
schnell, *citius*, *limpidus*. Vgl. Mikl. II, Nr. 45. In Steiermark



allein findet sich *bystrica* in der heute vereinheitlichten Schreibweise ‚Feistritz‘ gegen vierzimal, meist als Flußnamen; aber auch ein Bergnamen, Feistringstein (in den Aflenzer Staritzen, 1837 m hoch) und die Namen einiger Hochgräben gehören der Familie dieses Wortes an. An Stelle der Aufzählung aller dieser Örtlichkeiten beziehungsweise Flüsse seien hier die historisch-philologisch wichtigsten und markantesten Urkundenschreibweisen angeführt, die über das 12. Jahrhundert, genauer die Jahre 1074 bis 1187 leider nicht zurückreichen. Zahlreiche Urkunden bei Zahn I und II, woher folgende 24 Varianten stammen: *Wstritz*, *Vevstricz*, *Fustriz*, *Fustrize*, *Feustrice*, *Fustrizze*, *Vuostriz*, *Veivsterz*, *Fustriza*, *Vustriz*, *Fistriz*, *Fostriz*, *Wostriz*, *Vustrize*, *Viustriza*, *Fiustriz*, *Fiustrize*, *Uvstriz*, *Wstriz*, *Wstrize*, *Fevstriz*, *Vaeustriz*, *Foustrich*, *Foustrice*. Diese Schreibweisen sind wohl auch mundartlich phonetisch interessant; sie ließen sich nach den weniger markant unterschiedenen Formen wohl noch auf die doppelte Zahl vermehren.

22. **Ferschnitzer Gut** bei Oppenberg. Urkundliche Formen nicht zu finden, jedoch sicherlich eine metathetische Ableitung von *brêza*, Birke. Vgl. Mikl. II, Nr. 29.

23. **Fochnitzbach(el)**. Ebenfalls urkundlich nicht belegbar. ‚Fochnitz‘ etwa von *bagno* (tschechisch *bahno*), Sumpf, abzuleiten; vgl. Mikl. II, Nr. 7. Der deutsche Ersatz des anlautenden b durch f ist nach Mikl. I, p. 26, a)  $\bar{\alpha}$ ) sehr häufig.

24. **Fohnsdorf**: ‚*Fanesdorf*‘, Zahn I, p. 213, J. 1141; ‚*Vanesdorf*‘, Z. I, p. 269, J. 1147; ‚*Unisdorf*‘, Z. I, p. 528, J. 1174. Als Ursprung ist wohl Ivanъ, Johannes, feststellbar, also Johannesdorf; vgl. das weiter unten angeführte Lasselsdorf.

25. **Fresen**: ‚*Vresnich*‘, Z. I, p. 83, J. 1070; ‚*Vresen*‘, Dopsch 160 437; ferner

26. **Freßnitz-Bach, -Graben, -Kogel** (764 m) bei Krieglach: ‚*Fresen*‘ bei Z. I, p. 184, J. 1139, I, p. 395, J. 1160, I, p. 723, J. 1166. ‚*Frenitz*‘, Dopsch 212 44. Die Namen Fresen und Fresnitz-... gehen zweifellos auf Ableitungen von *brêza*, Birke, Mikl. II, Nr. 29 zurück.



In zwei Admonter Urkunden, Z. I, 86, wird zu den Jahren 1074 und 1084 ein Ort

27. **Frodnice**, beziehungsweise **Frodniz** erwähnt, der sicher im Ennstale gelegen war und, da heute unauffindbar, höchstwahrscheinlich umgetauft worden ist. Der Name ist aus *brodъ*, Furt, Mikl. II, Nr. 31 abzuleiten, was wieder die Situation an einem Flusse bestätigt.

28. **Friesach**. *F r i s a c a* Dopsch 134 53. Nach Mikl. II, Nr. 29 aus *brêza*, Birke zu erklären. Gleichen Ursprunges ist auch

29. **Fröschnitz**, Ortsname und Nebenfluß der Mürz: *F r o s c e n i c e* Z. I, 395, J. 1160 und I, 425, J. 1161; *F r o e s c h n i t z* Z. I, 723, J. 1166.

30. **Gamlitz**. *G o m i l n i z* Z. I, 103, J. 1100; *G o m i l n i z* und *G o m i l n i t z* bei Jaksch, Mon. duc. Carinth. III, p. 199, J. 1096—1105 (Nr. 500); *G o m e l i n t z* Dopsch 109 9. Abzuleiten durch sehr häufig vorkommende Metathesis aus *gomyla* von *mogyla*, *tumulus*, Hügel, Grabhügel, nach Mikl. II, Nr. 354. Die gleiche Ableitung hat wohl auch

31. **Gomplach** im Liesingtal. *G o m p l a c h* Z. I, 362, J. 1155.

32. **Gams**. Dieser Ortsname kommt fünfmal vor. Bei zwei Orten, in der Nähe von Spittal am Semmering und bei St. Florian ist ganz bestimmt nicht an eine dialektische Form von *Gemse* zu denken, da sich für diese folgende Formen finden: *C a m e n i t z*, *G e m n i z* und *G a m e n i z* bei Zahn I, 101, 104, 238 und 450 zu den J. 1093—1164; *K a m n i z* und *G a m n i z* im UoE II, J. 1184, p. 390, CCLXV und J. 1186, p. 27, XII und p. 402, CCLXXIII; für Gams bei Marburg *G a m n i z* bei Jaksch, Mon. duc. Carinth. III, J. 1096—1105, p. 198, Nr. 500 und bei Dopsch 110 133 *G e n i t z*.

33. **Gilberg** (südöstlich von Krieglach, 1175 m hoch). Urkundlich nicht belegbar, jedoch zweifellos mit *Jiljí* = *Egydius* im Zusammenhang. Vgl. die ausführliche Interpretation im Abschnitte IV *Salzburger slawische Ortsnamen* dieser Abhandlung unter Nr. 3.

34. **Girschitz-Alpe**. Urkundlich nicht belegbar. Nach Metathesis von i und r entweder mit *gričъ*, Hügel, Mikl. II,



Nr. 131, oder *grižb*, Sand, Mikl. II, Nr. 132 in Zusammenhang zu bringen.

35. **Glaboggengraben** (vom Roßkogel, 1483 m, zur Mürz). ,G l o b o k o' (G l e b o k e) Z. III, 110, J. 1249; ,C l o b e c h e', ,G l o b o k k e n' bei Dopsch 164 500, 298 43 und 395 43. Zu erklären als ,Tiefer Graben', da *glabokъ*, tief, Mikl. II, Nr. 106.

36. **Glassenetz**. Urkundlich nicht belegbar, jedoch sicher slawisch. Am besten abzuleiten von *klanъcbъ*, Engpaß, Wegkrümmung, Mikl. II, Nr. 210. Vgl. Glasinac in Bosnien, berühmte Fundstätte prähistorischer Altertümer.

37. **Glauboggenkogel** (1286 m, beim Feistringgraben). Keine urkundliche Namensform, jedoch zweifellos slawisch. Vgl. die Interpretation von Glaboggengraben (s. o. Nr. 35).

38. **Gleiming**: ,C l i m n i c' Z. I, 210, J. 1140; ,G l i b e n i c h' Z. I, 299, J. 1150. Abzuleiten von *glêbъ*, *coenum*, Mikl. II, Nr. 107.

39. **Glein** bei Knittelfeld. ,C l i e n e' Z. I, 187 und 200, J. 1140; ,G l i n' Z. I, 314 und 315, J. 1150. Entstanden aus *glina*, Lehm, Mikl. II, Nr. 108. Gleichen Ursprunges wohl, jedoch urkundlich nicht belegbar, ist der Name der

40. **Glein-Alpe**. Ebenso gehört hierher auch der Ortsname

41. **Gleinstätten** bei Leibnitz.

42. **Glödnitz**: ,G l o d i n c e' Z. I, 282, J. 1147. Abzuleiten von *klada*, *trabs*, Strunk, Mikl. II, Nr. 206.

43. **Gnanitz-Alpe**. Keine urkundliche Namensform. Wohl im Zusammenhang mit *gonъ*, Jagd, beziehungsweise *gъnati*, treiben. Vgl. Mikl. II, Nr. 118.

44. **Golling**. ,G u l i n c h', ,G u l n i c h' bei Dopsch 186 28 und 189 3. Sehr häufiger Ortsname in den Alpen. Vgl. Golling und Hochgolling in Salzburg. Sicher abzuleiten von *golъ*, *calvus*, kahl, Mikl. II, Nr. 116. Die folgenden Namen (Nr. 45 und Nr. 46) stammen ebenfalls von diesem Adjektiv:

45. **Gölnitz**: ,G o l n i z f l u u i u s m i n o r' bei Z. II, 95, J. 1202.

46. **Golrath**, Flurname bei Maria-Zell. Zweifellos, obwohl urkundlich nicht nachweisbar, slawisch: ,*golъ rotъ*' wäre ,kahle Rodung, Kahlschlag', also eine pleonastische Bildung.



Vgl. das serbische *rat* = Vorgebirge und das analoge bulgarische *rbt* = Anhöhe.

47. **Gonobitz.** Neun urkundliche Formen: *C u o n o w i z*, *G u n i w i z*, *G o n w i z*, *G o n i z*, *C o n w i z*, *G o n i v i z*, *C o n v i z*, *G u m i w i z* und *G u n e w i z* bei Zahn I, p. 261 bis 609 zu den J. 1146—1190; abzuleiten von *konoplje*, *cannabis*, Hanf, Mikl. II, Nr. 233. Vgl. *Konopiště* in Böhmen = ‚Ort, an dem Hanf wächst‘.

48. **Göritz.** Obwohl urkundlich nicht belegbar, zweifellos sicher abzuleiten von *gora*, Berg; vgl. Mikl. II, Nr. 119. — Ebenso gehört hierher der Name

49. **Gornitz-Bach.** Ohne alte Formen.

50. **Göss.** ‚*Costica*‘ Z. I, 16, J. 904; ‚*Gossia*‘ Z. I, 47, J. 1020; ‚*Gosse*‘ Z. I, 288, J. 1048 und 384, J. 1159. In Zusammenhang zu bringen mit dem serbischen *kosa*, einem Ausdruck für Berg, nach Mikl. II, Nr. 241.

51. **Gössnitz** (Hoch-Gössnitz und Nieder-Gössnitz). Zweifellos slawisch, jedoch ohne urkundliche Formen. Abzuleiten eher von *jasenb*, Esche, *fraxinus*, Mikl. II, Nr. 180, als von *gvozd*, Waldesdickicht, Mikl. II, Nr. 142. Ebenso eher von *jasenb*

52. **Gösting:** ‚*Gestnic*‘ Z. I, 60, J. 1042; ‚*Kestinic*‘ Z. I, 174, J. 1138; ‚*Gestnich*‘ Z. I, 176, J. 1138; die gleiche Form findet sich bei Dopsch 6 30, 7 31 und 10 23.

53. **Graden** bei Seckau: ‚*Gradna*‘ Z. I, 519, J. 1173 und

54. **Gradwein**, auch Gratwein: ‚*Gradewin*‘ Z. I, 175, 22. Februar 1138; ‚*Gradevvin*‘ Z. I, 191, 26. April 1140; ‚*Gredewin*‘ Z. I, 270, J. 1147; ‚*Gredwein*‘, ‚*Gredweyn*‘, ‚*Gredwin*‘ bei Dopsch 130 1, 132 23, 28, 274 22, 306 2 usw., haben dasselbe Namensetymon wie Graz, s. d.

55. **Granitzen-Bach, -Kamm, -Alm.** ‚*Chraedniz*‘ Z. I, 602, J. 1184; ‚*Chrenize*‘ Z. I, 398, J. 1160; ‚*Gradniz*‘ Z. I, 697, J. 1190. Abzuleiten von *granica*, Grenze, Mikl. II, Nr. 124.

56. **Grasnitz** bei Aflenz. Urkundlich nicht belegbar, jedoch zweifellos slawisch: *krasbnb*, schön, Mikl. II, Nr. 264.

57. **Graz**, Hauptstadt der Steiermark. Ich gebe nachstehend eine Zusammenstellung aller aufgefundenen alten Formen von charakterisierender Bedeutung: ‚*Gracz*‘ Zahn



I, 136, J. 1128; ,G r a c e' Z. I, 266 und 275, J. 1147; ,G r a i z' Z. I, 389, J. 1160; ,G r a z e s u b u r b a n u m' und ,G. u r b s' Z. I, 451 und 452, J. 1164; ,G r a e c e' Z. I, 514, J. 1172; ,G r e c e' Z. I, 528, J. 1174; ,G r a c c e' Z. I, 537, J. 1175, 587, J. 1182, 618 und 641, J. 1185; ,G r a e c e' Z. I, 685, J. 1189; Mon. boic. ,G r a z z e', X. 244; UoE II, J. 1192, p. 435, CCXCVII ,G r a e c e' und ibid. J. 1192, p. 436, CCXCIX ,G r e t z'; UoE III, ,G r e z' und ,G r e t z' J. 1237, p. 3, I und p. 47, XLIII, J. 1265, p. 21, IV und p. 336, CCCLVIII, J. 1281, p. 24, V und p. 531, DLXXVI. Zu diesen Formen finden sich bei Dopsch zahlreiche Dubletten. Entstanden aus *gradъ*, Burg, abgegrenzter Ort, Mikl. II, Nr. 122.

58. **Grebenzen**, Berg und Gebirgskamm. Direkt nicht belegt, jedoch hierhergehörige alte Formen: UoE II, J. 1040, p. 18, I und p. 83, LXIX ,C r e b e n' und ibid. J. 1195, p. 29, IV und p. 449, CCCVI ,G r e b e n'; Mon. boic. III, 313, 327 und IV, 429 haben die Formen ,G r e b e n' und ,G r e w e n'. Schr. späte deutsche Form Grauenstein. Abzuleiten von *grebenъ*, Felskamm, -Spitze, -Grat, Mikl. II, Nr. 125.

59. **Greischern** | (Ennstal). ,G r u s c a r e n' Zahn I,

60. **Grauscharn** | 388, J. 1160, 588, J. 1182, 647, J. 1185, 677 und 679, J. 1188; ,C r u s c h a r e n' UoE II, J. 1186, p. 334, CCCXXX; Meiller: ,G r u s c h a r e n' J. 1202—1246, 178, 37; ,G r o u s c h a r n' J. 1242, 281, 514; ,G r o u s k a r e n' J. 1245, 295, 585. Abzuleiten von *grīžb*, Sand, Mikl. II, Nr. 132, oder *gruščī*, Schotter, Geröll.

61. **Greiss**. Ohne urkundlichen Beleg. Wohl aber in Zusammenhang zu bringen mit *grīžb*, Sand; vgl. Mikl. II, Nr. 132.

62. **Gritschenberg** (Oberes Ennstal). Keine alten Formen. Zweifellos slawisch-deutsche Tautologie: *grīčb*, Berg, Hügel, Mikl. II, Nr. 131.

63. **Gröbming**. ,G r e b i n' Zahn I, 186, J. 1135 und 1139; ,G r e b n i c h' Z. I, 316, J. 1150; ,G r e b i n i c h a' Z. I, 494, J. 1170; ,G r e b e n i c h' Z. I, 703, 711, J. 1190. Abzuleiten (vgl. auch die bei der Erklärung von Grebenzen [s. o.] gegebenen alten Formen) von *grebenъ*, Felskamm, -Spitze, -Grat Mikl. II, Nr. 125.



64. **Grössing** } Urkundlich nicht belegbar. Abzu-
65. **Grössnitz-Alpe** } leiten von *kr̥š̥b*, Mikl. II, Nr. 278?
66. **Gurenberg** (bei Schladming). Ohne alte Formen. Zweifellos slawisch-deutsche Tautologie (vgl. oben Gritschenberg) von *gora*, Berg, Mikl. II, Nr. 119, und -Berg. — Von *gora*, Berg, ist auch
67. **Gurnitzbach** abzuleiten: ,G u r z e' Z. I, 364, J. 1155.
68. **Grundsee**. Von Dr. Štrekelj im Časopis za zgodovino in narodopisje, 1904, p. 70 f. aus *kr̥q̥glo jezero* = runder See entstanden erklärt. Bei Dopsch findet sich die Form ,lacus Chrun g e l s e' 181 16. Vgl. auch meine Etymologie von Krangl bei Gmünd in Kärnten. S. o.
69. **St. Ilgen** und **St. Ilgenertal**. Ohne urkundliche Namensform. Vgl. die ausführliche Interpretation der Ableitung von Jiljí = Egydius bei dem Salzburger Namen St. Gilgen unter 3. — Etwa 40 km (Luftlinie) von diesem Orte entfernt liegt ein anderer: St. Aegyð (an der steirisch-niederösterreichischen Grenze).
70. **Ilmitzberg** (1003 m hoch, Zeller Staritzen). Ohne alte Namensform, jedoch wohl in Zusammenhang zu bringen mit *ilbm̥b*, Ulme, Mikl. II, Nr. 164.
71. **Ingering**. ,U n d r i n a' Z. I, 15, J. 895; ,U n d r i m a' Z. I, 23, J. 930; ,U n d r i m a' auch im UoE II, J. 889, 20, XI und 37, XXVII. Sicherlich slawisch; etwa in Zusammenhang zu bringen mit *dr̥n̥b*, Kornelkirschbaum. u wäre Präposition. Vgl. Mikl. II, Nr. 87.
72. **Irdning**: ,I d i n i c h', ,J e d n i c h', ,I r d n i c h' bei Zahn, I, 197 ff. in den J. 1140—1160; ,J e d e n i c h e f l u v i u s' im UoE I, J. 1180, p. 184, CCV. Bei Dopsch ,I d n i c h', ,Y d n i c h', ,Y r i n c h' 188 56, 64. Dr. Štrekelj leitet den Ortsnamen in seiner mehrfach erwähnten Studie aus *jedlnik̥b* von *jela*, Tanne, ab.
73. **Ilz**. ,I l l e n z' Z. I, 667, J. 1187; ,I l c z' Dopsch 373 61. Wohl abzuleiten von *il̥b*, Schlamm; vgl. Mikl. II, Nr. 163.
74. **Jaring**. ,J e r i n g e n' Zahn I, 182, 10. Oktober 1139; ,J a h r i n g e n' Z. I, 418, J. 1160. Bei Dopsch ,J a e r i n g e' 108 103. In Zusammenhang zu bringen mit *jar̥bk̥b*, Graben, Mikl. II, Nr. 178.



75. **Jasnitz.** Nicht urkundlich zu belegen. Sicher slawisch und abzuleiten von *jasenъ*, Esche, *fraxinus*. Vgl. Mikl. II, Nr. 180.

Auf das gemeinsame Grundwort *javorъ*, Ahorn, sind die nachfolgenden drei Ortsnamen zurückzuführen (vgl. Mikl. II, Nr. 182):

76. **Jauring** bei Aflenz (Dr. Štrekelj);

77. **Jauringer Graben;**

78. **Jauern** auf der Südseite des Semmerings: ‚i u g u m J a u r y n‘ Z. II, 116, J. 1206, 121, J. 1206; III, 375, J. 1260. — Vgl. Jauernig in Kärnten.

79. **Kapitz-Kogel** und **-Wald.** Ohne alte Namensformen. Sicher slawisch; abzuleiten wohl von *kopa*, Haufen, *cumulus*. Vgl. Mikl. II, Nr. 235.

80. **Katsch.** ‚p r e d i u m C h a t s a‘ Zahn I, 42, 10. Mai 1007 (Bamberg): ‚mansum S c l a u o n i c u m in predicto predio C a t z i s‘. Slawisch? Vielleicht mit *kąšta*, Zelt, in Zusammenhang zu bringen. Vgl. Mikl. II, Nr. 204.

81. **Klachau.** Urkundliche Formen fehlen. Sicher slawisch und abzuleiten von *glogъ*, Weißdorn, *crataegus*, *prunus spinosa*, Mikl. II, Nr. 109. Vgl. die Ortsnamen Glogau und Glauchau.

82. **Klinitzer Berg** (1121 m, bei Aflenz). Ohne alte Namensform. Wohl aber slawisch; abzuleiten von *glina* Lehm. Mikl. II, Nr. 108. Vgl. auch den von dem gleichen Etymon abzuleitenden Bergnamen Glein-Alpe. S. o.

83. **Klogkogel.** Urkundlich nicht belegbar. *glogъ*, Weißdorn? Vgl. Mikl. II, Nr. 109 sowie die Interpretation des niederösterreichischen Ortsnamens Gloggnitz.

84. **Kötschbach** bei Mariazell. Slawisch?

85. **Kraubat.** Mon. boic.: ‚C h r o w a t‘ III, 399, 401, IV, 403, 413; ibid. ‚G r a w a t‘ XII, 97; Meiller, Reg. episc. Salisb.: ‚C h r o b a t‘ und ‚C h r o w a t‘ J. 1137, 32, 179, J. 1161, 93, 186, J. 1244, 289, 554; UoE II, J. 1137, 179, CXX, J. 1142, 8, I und 196, CXXXII, J. 1146, 4, V und 219, CL, J. 1161, 12, VII und 309, CCIX, J. 1170, 13, II und 338, CCXXXII, J. 1184, 391, CCLXV, J. 1186, 27, XII und 402,



CCLXXIII. Nach dem Volksnamen *hr̥vatъ*, *croata*, der Kroate, benannt. Vgl. Kraut in Kärnten.

86. **Lafnitz-Bach.** ‚Lowenzen‘ Zahn I, 215, J. 1141; Z. I, 214, ohne Datum ‚Lauenza‘; ‚Lauenta‘ Z. I, 352, J. 1155; UoE I, ‚Lauenz rivus‘ J. 1145, p. 661, CXIX; ibid. J. 1150, p. 670, CXLIX ‚Lauenz alba et major‘; ibid. II, J. 1186, p. 27, XII und p. 402, CCLXXIII ‚Lofniz‘. Sicher slawisch. Etymon wohl *lovъ*, Jagd? — Vgl. Mikl. II, Nr. 291 und den Namen *Λαυονιτζα* in Epirus.

87. **Laming**, Fluß. ‚iuxta fluvium Lomnich‘ Zahn I, 51, 16. Mai 1023 (Köln). Abzuleiten von *lomъ*, Steinbruch. Vgl. den Bergnamen Lomnitzer Spitze (Hohe Tatra) und Mikl. II, Nr. 314.

88. **Landscha** bei Leibnitz. Zweimal bei Zahn I, 82, J. 1070 ‚in loco Lontsach nominato‘, ebenso in Acta Tirol. I, p. 73, Nr. 200, J. 1065—1075; gleiche historische Form für

89. **Landschach** (bei Knittelfeld) bei Zahn I, 352, J. 1150. Beide Namen wohl abzuleiten von *lonbčarъ*, Töpfer, *figulus*. Vgl. Mikl. II, Nr. 315.

90. **Lang.** ‚Lonch‘ Z. I, 244, J. 1145; ‚Lunka‘ Z. I, 193, 26. April 1140; zweifellos *laqъ*, Wald, Mikl. II, Nr. 297. Ebensovienig wie hier an deutschen Ursprung gedacht werden kann, dürfte dies der Fall sein bei dem Ortsnamen

91. **Langwies.** ‚Lungwiz‘ Z. I, 136, J. 1128; ‚Lunchwiz‘ Z. I, 175, 22. Februar 1138 und I, 191, 26. April 1140; ‚Lonquiz‘ Z. I, 270, J. 1147. Der Name steht wohl auch mit *laqъ*, Wald, in Zusammenhang. — Die slawische Urform dürfte ähnlich gewesen sein dem Ortsnamen gleicher Ableitung

92. **Lankowitz** (bei Köflach). Ohne historische Formen, jedoch zweifellos slawisch. Hier bleibt die Frage offen, ob nicht auch an das Etymon *laka*, Sumpf, Mikl. II, Nr. 298 zu denken ist.

93. **Lantschern** (Ennstal). ‚Lonsarn‘ Z. I, 412, J. 1160, I, 475, J. 1168 und I, 601, J. 1184. Man vgl. Landscha und Landschach (s. o.). Nach Mikl. II, Nr. 315 ist auch hier sicherlich *lonbčarъ*, Töpfer als Ausgangswort anzusetzen.

94. **Lasawald.** Urkundlich nicht belegbar. Höchstwahrscheinlich eine der zahlreich vorkommenden slawisch-deut-



sehen Tautologien; der slawische Teil kann ebenso gut *lěsъ*, Wald, wie *lazъ*, Rodung, sein. Vgl. Mikl. II, Nr. 304 und II, Nr. 296.

95. **Lasselsdorf.** ‚Lazlausdorf‘ Z. I, 185, J. 1139; ‚Lauzlausdorf‘ Z. I, 247, J. 1145; ‚Ladazlawisdorf‘ Z. I, 267, J. 1147; ‚Lauzlausdorf‘ Jaksch, Mon. duc. Carinth. III, J. 1147, p. 331, Nr. 848; im UoE II, ‚Lazlausdorf‘ und ‚Lazlavvsdorf‘, J. 1139, 10, X und 186, CCXXIII und J. 1184, 390, CCLXV. Entstanden aus Wladyslaw (Personenname *ВЛАДЫСЛАВЪ*) + Dorf. Man vgl. die Ableitung des Ortsnamens Fohnsdorf.

96. **Lassing** (Ennstal). ‚Laznich‘ und ‚Laznič‘ Z. I, 57, J. 1036; ‚Laznich(ove ad Luonznizam)‘ Z. I, 307, J. 1150 und I, 68, 8. Februar 1051; ‚Lasnika‘ Z. I, 117, 17. Jänner 1114, Mainz. ‚Laeznich‘, ‚Leznich‘ bei Dopsch 339, 3410, 1245, 17726 und 17829. Sicherlich im Zusammenhang mit *laqъ*, Wald, Mikl. II, Nr. 297. Man vgl. Lassing in Niederösterreich. Gleichen Ursprungs ist zweifellos auch der Bachname

97. **Lassnitz.** ‚Lonsniza‘ Z. I, 56, J. 1030; ‚iuxta litus Losnicac‘ Z. I, 63, J. 1045. ‚Losnitz‘ bei Dopsch 146221 und 51222. Infolge des Suffixes wurde g palatalisiert.

98. **Laufnitz-Bach, -Berg** (982 m), **-Graben, -Dorf.** ‚Lufnitz‘ Z. I, 92, J. 1074—1084; ‚Lufnitzac‘ Z. I, 408, J. 1160; ‚Lufnice‘ Z. I, 595, J. 1184; ‚Luuenze‘ Z. I, 612, J. 1185; ‚Luuenz‘ Z. I, 661, J. 1187. ‚Laufentz‘, ‚Lavuentz‘ bei Dopsch 22831, 3011. Ableitungsmöglichkeit von *lubъ*, Baumrinde, *cortex*. Vgl. Mikl. II, Nr. 321.

99. **Lebring.** ‚Levarn‘ Z. I, 543, J. 1153. ‚Lebern‘, ‚Lebarn‘ bei Dopsch 150278. — Slawisch?

100. **Leibnitz.** ‚Lipnizza‘ und ‚Libnitz‘ bei Z. I, 30, I, 151, J. 1130 und Z. I, 163, J. 1135; ‚Libeniz‘ Z. I, 171, J. 1136 und I, 233, 30. Mai 1144; ‚Libinize‘ Z. I, 174, J. 1138; ‚Libnitz‘ im UoE II, J. 1153, 20, XII und 267, CLXXVII. ‚Lybentz‘ bei Dopsch 2440, 150273. Entstanden aus *lipa*, Linde, *tilia*, Mikl. II, Nr. 307.

101. **Leoben.** Sehr viele alte Formen: ‚Lubno‘, ‚Leubna‘, ‚Liubona‘, ‚Liubina‘, ‚Liuben‘ bei Zahn I, in den J. 904—1145; ‚Liuben‘, ‚Liubina‘ im UoE II,



in den J. 889 (20, XI und 36, XXVII) bis 1111 (138, XCVI); bei Jaksch, Mon. hist. duc. Carinth. I, J. 1060—1088 ,in comitatu Liubane duas Slavenses hobas'; Mon. boic. VI, 157, 159, 176, 197, 202, 235, 267 haben ,Liuben', ,Lioben', ,Leuben', ,Luipna'; späte Formen ,Leovfen' und ,Loufin' im UoE II zu den J. 1203 (8, II und 491, CCCXXXIX) respektive 1117 (9, VI und 151, CI). ,Liuben', ,Leuben' bei Dopsch 47 4. Abzuleiten von dem Adjektiv *ljubъ*, lieb.

102. **Lesing.** ,Leistach', ,Listach' Z. I, 206, J. 1140. Höchstwahrscheinlich in Zusammenhang mit *lêsъ*, Wald, Mikl. II, Nr. 304. — Gleichen Ursprungs ist der Name

103. **Liesing-Bach, -Tal.** ,Liestinicha' Z. I, 11, J. 860; ,Liez nicha' Z. I, 18, 27. Mai 925, 13, J. 890, 544, J. 1175; ,Liestnich' Z. I, 317, J. 1150; bei Meiller, Regesta, finden sich ,Liesnich' (dieselbe Form bei Dopsch 190 37) und ,Liestnich' zu den J. 1187 (148, 33), 1188 (149, 39), 1190 (154, 63), 1195 (161, 100), 1210 (199, 130), 1233 (262, 417), 1244 (290, 561), 1245 (295, 585); Mon. boic. IV, 83 ,Listinich'; UoE II, J. 889, 20, XI und 37, XXVII sowie J. 1184, 391, CCLXV ,Liesnich' und ,Liez nizha'. Vgl. Liesing in Niederösterreich.

104. **Leska.** ,Leskan', ,Leska u' bei Dopsch 159 421, 294 34. Wohl slawisch: *lêska*, Haselnußstrauch, *corylus*, Mikl. II, Nr. 303. Vgl. Leskovac in Serbien.

105. **Liezen.** ,Lutzen' Zahn I, 87, J. 1074—1084; ,Luzen' Z. I, 163, J. 1135 und 166, J. 1160; L u e z e (n) Z. I, 233, 30. Mai 1144; Mon. boic. XIV, 35 ,Liuzen'; Meiller, Regesta: ,Lietzen', ,Liezen', ,Luezen', J. 1122—1147 (10, 53), 1144 (49, 257), 1242 (281, 514); im UoE II, ,Liuzen', ,Luezen', ,L u z e', ,Luzen', ,L v z i n', ,Liuzinsdorf' in den J. 1139 (10, X) bis 1220 (623, CCCCXXII). ,L ŭ z n', ,L e u t z n' bei Dopsch 33 9, 34 9. Abzuleiten wohl von *lagъ*, Wald, Mikl. II, Nr. 297. Man vgl. auch Mikl. II, Nr. 304.

106. **Lobming.** ,Lominicha' Mon. boic. XIV, 355; ,Lobenich' Z. I, 361, J. 1155; ,Lobenic' Z. I, 362, J. 1155. ,Lobnik' bei Dopsch 126 5, 199 12. Entstanden aus *lomъ*, Steinbruch, Mikl. II, Nr. 314.



107. **Lohnschitz.** Urkundliche Formen fehlen, sicherlich aber slawisch, und zwar entweder mit *lonbčarъ*, Töpfer, Mikl. II, Nr. 315, oder mit *laka*, Sumpf, Mikl. II, Nr. 298, in Zusammenhang zu bringen.

108. **Lusa** | Gebirgsgräben. Ohne historische Formen.

109. **Lusatz** | Abzuleiten von *lužā*, Sumpf, Mikl. II, Nr. 323.

110. **Metnitz.** ,*Mo t n i z e'* Z. I, 133, J. 1128; ,*Mo t i n i z'* Z. I, 137, 18. Oktober 1130, Würzburg. Abstammung *matъ*, Wasserwirbel, Mikl. II, Nr. 338; vgl. Admont.

111. **Mixnitz.** ,*Mich s n i t z'* Z. I, 488, J. 1170. Eine Ableitung von *mъchъ*, Moos, Mikl. II, Nr. 366 ist hier ganz gut annehmbar.

112. **Mochel** (bei Kammern und bei Trofajach). ,*Mo h e l'* Z. I, 362, J. 1155 und I, 622, J. 1185. Entstanden aus *mogyla*, Hügel, Mikl. II, Nr. 354. Ebensovohl auch der (historischer Formen entbehrende) Ortsname

113. **Möchel.**

114. **Möderbruck.** Urkundlich nicht belegbar. Im ersten Teile des Wortes steckt da wohl *modrъ*, fahl, *lividus*? Vgl. Mikl. II, Nr. 353.

115. **Moditzenberg** (1193 m). An seinem Fuße

116. **Mattitzer Gut.** Ohne historische Formen, slawischer Ursprung jedoch sicher. Am ehesten ist per analogiam an *matъ*, Mutter zu denken; vgl. die Etymologie des Bergnamens Staritzen (s. u.).

117. **Mödring.** Ohne alte Formen. Man vgl. Möderbruck.

[118. **Moglnic:** ein seit 1147, Zahn I, 269, verschwundener Ortsname, der aus *mogyla*, Hügel, Mikl. II, Nr. 354, entstanden sein mußte.]

119. **Möschitz** (Ort und Bach). ,*M u c h s n i t z'*, ,*M u s c h i t z'* bei Dopsch 272, 1945. Sicher slawisch. Zweifellos aus *mъchъ*, Moos, Mikl. II, Nr. 366, nach Palatalisierung des *ch* in *š* entstanden.

120. **Mötnitz.** ,*M o d i n i z z e'* Z. I, 180, 13. April 1139. Vgl. die vorstehende Ableitung von Metnitz aus *matъ*, die ersichtlich auch hier angenommen werden muß.

121. **Muckenau.** ,*M o c r i n o w e'*, ,*M u c e r n o w e'*, ,*M u k k e r n o w e'*, ,*M u k k i r n o w e'*, ,*M o k k e r n o w e'*,



,M u k k i n n o w e' bei Zahn I, 196, 269, 312, 392 zu den J. 1140—1190; Jaksch, Mon. hist. duc. Carinth. III, Nr. 1009, p. 381, J. 1160 ,M o k k i r n o w e'. Abzuleiten aus *mokrъ*, feucht, Mikl. II, Nr. 355.

122. **Mugel** und | Ohne historische Formen.  
123. **Mugelkuppe** (1632 m). | Entstanden aus *mogyla*,  
Hügel; zahlreiche Analogien bei Mikl. II, Nr. 354.

124. **Oisnitz**. ,O d e l i s n i e' Z. I, 70, 21. Februar 1056; ,O l s n i z' ibid., J. 1130. ,E l s c h e n z', ,O l s n i c z' bei Dopsch 146 209, 304 12, 482 10. Ableitung von *olbha*, Erle, *alnus*, Mikl. II, Nr. 393, mit Palatalisierung des h. Vgl. Olešnice in Böhmen.

125. **Obgrün** hat nach Dr. Štrekelj, Časopis za zgodovino in narodopisje, 1904, p. 70—110 als Etymon: *dobrinje*.

126. **Palten-Bach, -Tal**. ,P a l t a' Z. I, 86, J. 1074—1084 und I, 392, J. 1160; ,P a l t a', ,P a l t e' im UoE II, J. 1170, 13, II und 337, CCXXXII J. 1186, 27, XII und 402, CCLXXIII. Durch Metathesis von a und l entstanden aus *blato*, Sumpf, Mikl. II, Nr. 14.

127. **Passail**. ,P o z i l e', ,P o s e i l', ,P o s e y l e' bei Zahn II zu den J. 1240—1245. ,P o z e y s', ,P u s e i l', ,P o z z e i l', ,P o s s e i l' bei Dopsch 10 24, 70 2, 160 439, 440, 230 42, 331 5. Zusammengesetzt aus der Präposition *po*, hinter, nach, und *sêlo*, Ansiedlung. Vgl. Mikl. II, Nr. 289.

128. **Peggau**. ,P e c a c h', ,P e k a', ,B e k a h', ,P e c c a h', ,B e c c a', ,B e c c a c h', ,P e c c a c h', ,P e c k a' bei Zahn I, pp. 156, 176, 246, 514, 217, 219, 292, 520, 593 zu den J. 1135, 1138, 1142, 1145, 1149, 1172, 1173 und 1183. ,P e k a c h' bei Jaksch, Mon. hist. duc. Carinth., J. 1212, p. 335, Nr. 437. Entstanden aus *pêka*, Felswand, welches Wort Miklosich als Ortsnamenbildendes Appellativum nicht anführt.

129. **Pels**. ,P e l i s s a', ,P e l s a', Z. I, 37, J. 982. Entstanden durch Metathesis von e und l aus *pleso*, Sumpf, Mikl. II, Nr. 445.

130. **Petschen** | Ohne historische Formen,  
131. **Pötschen** | jedoch sicher slawisch, und  
132. **Pötschberg** bei Graz | zwar entstanden aus *pêka*,  
133. **Pötschenberg**. | Felswand, nach Palatalisierung des k zu č. Vgl. Peggau.



134. **Pinka**, Fluß. ‚P e i n i h h a a‘ Z. I, 10, J. 860; ‚P e i n i c a h a‘ Z. I, 12, J. 890; Meiller, Regesta: ‚P i n c a h‘, J. 1161, 94, 190; UoE I, ‚P i n k a h f l u v i u s‘, J. 1161, 359, CXXXIV; ibidem, II. Bd., ‚P i n c a h‘, ‚P i n c h a‘, J. 1161, 6, IX und 310, CCX sowie J. 1170, 13, II und 338, CCXXXII; älteste Form des UoE II, ‚P e i n i n c h a h a‘, J. 889, 20, XI und 36, XXVII, ersichtlich zusammengesetzt aus *peininch-aha*: *aha*. Ache, ist deutsch. *Peininch* usw. ist entstanden aus *pena*. Schaum, Gischt. Miklosich kennt dieses Appellativum nicht.

135. **Pinkafeld**. Vgl. die Ableitung von *Pinka*.

136. **Planaikogel** | Urkundliche Formen fehlen. Zweifel-

137. **Planitzbach** | los gehen beide Ortsnamen auf *plana*, Hochebene, Mikl. II, Nr. 440, zurück.

138. **Pleschberg, Pleschkogel**. Zwei historisch nicht belegbare Bergnamen, die sicherlich mit *plěšb*, Kahlheit, Mikl. II, Nr. 448, in Zusammenhang zu bringen sind. — Hierher gehören wohl auch

139. **Plessnitz** und

140. **Plessnitz-Zinken** (2111 m).

141. **Pogusch**. ‚P o k u s‘ bei Dopsch 208 28, sonst keine alte Form. Zweifellos slawisch, und zwar entstanden aus der Präposition *po*, hinter, und *gušt*, Dickicht.

142. **Ponigl**. Urkundlich nicht belegbar. Sicher slawisch: *ponikva* = *locus, ubi fluvius sub terra absconditur*. Vgl. Mikl. II, Nr. 471 und den Flußnamen *Punkva* in Mähren.

143. **Predlitz**. Urkundlich nicht belegbar. Sicher slawisch. Präpositionalbildung aus *pre*, vor, und etwa *dol*, Graben?

144. **Preggraben**. ‚P r e d e g o y‘ Z. I, 91, J. 1074—1084; ‚P r e d e g a i‘ Z. I, 502, J. 1171. Sicher slawisch, und zwar Präpositionalbildung aus *pre*, vor, und etwa *gora*, Berg? Etwa *pregorje*.

145. **Pressnitzgraben**. ‚P r e s n i t z‘ bei Dopsch 126 3. Höchstwahrscheinlich mit *brěza*, Birke, Mikl. II, Nr. 29, in Zusammenhang zu bringen.

146. **Pretulalpe** (1656 m). Historische Formen fehlen. Sicher slawisch, und zwar Präpositionalbildung aus *pre*, vor und *dol*, Graben. Vgl. *Predlitz*.



147. **Pribitzberg** (1377 m). Historische Formen fehlen. Sicher slawisch; am ehesten kann man etwa an *prevozъ, transitus*, Übergang denken. Vgl. Mikl. II, Nr. 499.

148. **Raaba** südöstlich von Graz. ,a d R a d a w i e' Jaksch, Mon. hist. duc. Carinth. I, Nr. 24, p. 66, J. 1060—1088. Scheint slawisch zu sein.

149. **Radkersburg**. Älteste Form bei Zahn I, 588, J. 1182 ,R a t e g o i p u r c'; die späteren Formen ibid. sind undeutlich geworden: ,R a d e c h s-, R a c h e s-, R a k e r s p u r c'. Entstanden aus *Radogoj* und Burg. *Radogoj* ist ein slawischer Personennamen. Vgl. Miklosich, Ortsnamen aus Personennamen, Nr. 249.

150. **Radmer**. Ohne historische Formen. Sicherlich slawisch; wohl aus dem Personennamen Radomir entstanden.

151. **Ragnitz** | ,R a k a n i c e' Z. I, 132, 26. August 1126;

152. **Raknitz** | ,R a k k a n i z' Z. I, 174, 30. April 1136; ,R a c h i n i z' Z. I, 320, J. 1150; ,R a k k a n i z', ,R a k h a n i z h e', ,R e c k n i z' in Mon. boic. IV, 518, 530 und VIII, 177; UoE III, J. 1236, 27, XI und 41, XXXIX ,R a k a n i z h e'. Entstanden aus einer Abteilung von *rak*, Krebs, *cancer*, Mikl. II, Nr. 521.

153. **Rannachgraben**. Urkundlich nicht belegbar. Sicherlich slawisch und wohl in Zusammenhang zu bringen mit *ravnъ*, eben, flach. Vgl. Mikl. II, Nr. 528.

154. **Rassnitz**, auch Rasnitz geschrieben. ,R o u s i n i z e' Z. I, 132, 26. August 1126; ,R u o s n i z' Z. I, 146, J. 1130. ,R a e u s n i t z', ,R e u s n i t z', ,R o u s n i t z' bei Dopsch 25 2, 28 1, 123 61, 127 13. Sicher slawisch; Etymon schwer mit Gewißheit zu eruieren.

155. **Reschitz**. ,R e s i z a' Z. I, 55, J. 1030. In Zusammenhang wohl mit *reša, iulus*, Blütenkätzchen (z. B. bei Weiden). Vgl. Mikl. II, Nr. 536. Ähnlich dürfte der Fall sein bei

156. **Rödschitz**, für welchen Ortsnamen bei Dopsch 180 22, 185 11 ,R e t z s c h i t z' als einzige alte Form zu finden ist. Urkundlich gar nicht belegbar ist

157. **Rogawald**. Höchstwahrscheinlich eine slawisch-deutsche Zusammensetzung aus *rogъ*, Horn, Mikl. II, Nr. 539 und Wald.



158. **Rez-** } **Bach.** Ohne alte Formen. Vermutlich  
 159. **Rötsch-** } slawisch, und zwar Tautologien mit *rêka*,  
 Fluß, Mikl. II, Nr. 534, mit palatalisiertem k.

160. **Rottenmann:** „...Sclauonice etiam Cir-  
 minah dictum...“, Zahn I, 64. 2. Oktober 1048 (Urkunde  
 Heinrichs III.). Mon. boic. III, 43, 60, haben: ‚Zirni-  
 sach‘ und ‚Zirminsach‘. Entstanden aus *čr̃bm̃bñb*, rot.  
 Im Ortswappen ein rotes Männchen. Vgl. Mikl. II, Nr. 73.  
 Der jetzige Name ist also eine Übersetzung!

161. **Rudnigbach.** Ohne alte Formen. Sicherlich sla-  
 wisch, und zwar abzuleiten von *ruda*, Erz, *metallum*. Zahl-  
 reiche Analogieen bei Mikl. II, Nr. 543.

162. **Safen.** ‚Sabniza‘, ‚Sabiniza‘ bei Zahn I, 33,  
 38, 43, J. 860 und 973; ‚Sabnicā‘ ibid. 1. Oktober 977 und  
 18. Mai 982; im UoE II zu den J. 889—1147 sehr oft die  
 Formen: ‚Sabniza‘, ‚Sabiniche‘, ‚Sabinichi‘, ‚Sa-  
 benikhe‘, ‚Saebinich‘, ‚Saebnich‘; ‚Sefen‘ bei  
 Dopsch 148 253, 278 17; entstanden etwa aus *žabnica*, Frosch-  
 wasser, von *žaba*, der Frosch. Vgl. Mikl. II, Nr. 778.

163. **Saggau.** ‚ad Saccāh‘ Z. I, 103, J. 1100. Slawisch?

164. **Saurau.** ‚Surowe‘ Z. I, 211, J. 1140. Wahr-  
 scheinlich entstanden aus *suroṽb*, roh, *crudus*, Mikl. II,  
 Nr. 641. Vgl. Surowa in Galizien.

165. **Scharnitz**, Ort und Bach. Ohne historische Formen.  
 Sicherlich slawisch und wohl im Zusammenhang etwa mit  
*šar̃b*, Farbe, Mikl. II, Nr. 660, oder mit *žar̃b*, Brandstätte.

166. **Scheuffling.** ‚Subilich‘, ‚Suvelich‘, ‚Suphi-  
 liche‘, ‚Schiuphiliche‘, ‚Scuflich‘ bei Zahn I, 13,  
 36, 38, 56, 68, 73 zu den J. 890, 982, 984, 1030, 1051, 1057;  
 ‚Schueflic‘, ‚Scheuflich‘ Zahn III, 180 und 352,  
 J. 1252 und 1259. Sicherlich im Zusammenhang mit *svib̃b*,  
*cornus sanguinea*. Vgl. Mikl. II, Nr. 646.

167. **Schladheim.** Urkundlich nicht belegbar, aber wahr-  
 scheinlich verwandten Ursprungs mit dem Ortsnamen

168. **Schladming.** ‚mons Slaeuēnich‘ Zahn I, 578,  
 J. 1180, als Ortsname ibid., J. 1184; UoE II, J. 1184, 391,  
 CCLXV ‚Slabenich‘. Offenbar aus dem Namen der Sla-  
 wen selbst entstanden. Vgl. die griechische Form *Σκλαβηνίς*



bei Prokopios. Spätere Formen bei Zahn: ‚Slaevenich‘ und ‚Slaebnich‘.

169. **Schladnitz**, Ort, Bach, Graben;

170. **Schladnitzdorf**. ‚Zlatina‘ Z. I, 16, J. 904. Eine spätere Form ibid. ‚Sclatetiz‘. Sicher entstanden aus *slatina*, Sumpf, Tümpel, Mikl. II, Nr. 585.

171. **Seckau**. ‚Seccowe‘ Z. I, 216, J. 1140, Adjektiv ‚Seccowiensis‘; ‚Seccõe(nsis)‘ Z. I, 297, J. 1150; ‚Sechowe‘ Z. I, 331, J. 1151; ‚Seccowe‘ (monasterium) UoE II, J. 1149, 248, CLXIV, J. 1186, 17, VIII und 400, CCLXXII; Urkundenbuch von Kremsmünster: ‚Seckowen‘ p. 105, Nr. 84, J. 1255; ‚Secowensis‘ p. 128, Nr. 109, J. 1266; ‚Seccouensis‘ p. 271, Nr. 260, J. 1373; Urkundenbuch von Klosterneuburg (Fra II, 10. Band, p. 350, CCCLX, 2. Februar 1354) ‚Sekkaw‘. Entstanden aus *sêkъ*, *trabs*, Strunk, Mikl. II, Nr. 570.

172. **Seitz** bei Gonobitz. ‚Sits‘ Z. I, 588, J. 1182. Spätere Formen ibid. ‚Syzé‘, ‚Seydes‘. Zweifellos entstanden aus *sitъ*, *scirpus*, Binse, Mikl. II, Nr. 577.

173. **Selk** im Ennstal. ‚Selicha‘, ‚Selch‘, ‚Selich‘, ‚Selica‘ bei Zahn I, 88, 325, 336, 419, 661 zu den J. 1074—1084, 1150, 1152, 1160 und 1185. Sicher abzuleiten von *sêlo*, Siedelung, Mikl. II, Nr. 567. Vielleicht gehört zum gleichen Etymon auch

174. **Selsnitz** im Mürztal. ‚Selsniz‘ Z. I, 306, J. 1150; ‚Selniz‘ Z. I, 614, J. 1184. Hier ist aber eher und sicherer *želêzo*, Eisen, als Ausgangswort anzusetzen; die dortige Gegend ist sehr erzeich.

175. **Selztal**. ‚Ediltscach‘, ‚Ediltsach‘, ‚Cedelse‘, ‚Cedilscach‘, ‚Zedlizé‘ bei Zahn I, 86, 106, 183, 508, 612 zu den J. 1074—1084, 1100, 1139, 1171, 1185. ‚Zedinitz‘, ‚Zednitz‘ bei Dopsch 125 22, 127 17. Die sehr unkonsequent entwickelten Formen lassen am ehesten auf eine Entstehung aus *sêlo*, Siedelung, Mikl. II, Nr. 567, schließen.

176. **Sirnau**. ‚Sirnowel‘ Z. I, 270, J. 1147. Sicherlich in Zusammenhang stehend mit *srъna*, Ziege, Mikl. II, Nr. 609, oder mit *sirъ*, *sorgum vulgare*, Mikl. II, Nr. 576. Vgl. auch die Interpretation von Sirnitz in Kärnten, Abschnitt VI, Nr. 66.



177. **Groß-Sölz.** Urkundlich nicht belegbar. Wenn slawisch, etwa in Zusammenhang zu bringen mit *sêlo* oder mit *selbsb, qui consedit*. Vgl. Mikl. II, Nr. 567 und 568.

178. **Spregnitzgraben.** Ohne alte Formen. Wahrscheinlich slawisch. Etymon?

179. **Staritzen**, und zwar **Aflenzer Staritzen** und **Zeller Staritzen**, zwei parallellaufende Gebirgsketten in Obersteiermark. Urkundlich nicht belegbar, zweifellos aber slawisch, und zwar abzuleiten von *starb*, alt. Vgl. Mikl. II, Nr. 613 und den Gebirgsnamen Grebenzen. S. o.

180. **Stollnigbach.** Urkundlich nicht belegbar. Abzuleiten wohl von *stolb, sella*, Mikl. II, Nr. 624.

181. **Strechau.** ‚*Strechowe*‘ Z. I, 163, J. 1135; ‚*Strechowe*‘, ‚*Strechou*‘ im UoE II, in sieben Urkunden zu den J. 1110 (135, XCV) bis 1189 (390, CCXV); ‚*Strechowe*‘ bei Meiller, Regesta, J. 1122—1147, 10, 53. Abzuleiten aus *streha*, Dach, Mikl. II, Nr. 627.

182. **Strelz.** ‚*Streliz*‘ Z. I, 290, J. 1149; ‚*Strelze*‘ Z. I, 297, J. 1150. Entstanden aus *strelbcb*, der Schütze, Mikl. II, Nr. 629.

183. **Streiml** bei Veitsch;

184. **Strenitzkogel** (1481 m) bei Eisenerz;

185. **Strimitzen** bei Neumarkt;

186. **Strinitzen** bei Öblarn.

} Ohne  
historische  
Formen.

Diesen vier sicherlich slawischen Ortsnamen liegt wohl als gemeinsames Etymon das Adjektiv *strbm̃b, declivis*, steil, Mikl. II, Nr. 634, zugrunde.

187. **Stübm̃ing:** ‚*Stubnich*‘ Z. I, 669, J. 1187 und

188. **Stübing:** ‚*Stubenik*‘ Z. I, 278, J. 1147; ‚*Stübnich*‘, ‚*Stubnickch*‘ bei Dopsch 133 40, 307 26, 308 33, 557 18, sind gleichen Ursprungs, und zwar abgeleitet von *stubl̃b, puteus, fons*, Mikl. II, Nr. 635.

189. **Studenzen.** ‚*Stadenczen*‘, ‚*Studeitz*‘, ‚*Studenczen*‘ bei Dopsch 163 479, 299 50, 399 50. Urkundlich nicht belegbar, aber sicher slawisch, und zwar abzuleiten von *studenb*, kalt, Mikl. II, Nr. 636.

190. **Stulmegg.** ‚*Stulpnic*‘ Z. I, 81, J. 1070 und Acta Tirolensia, I, p. 32, Nr. 76, J. 1050—1065. Etymon entweder



*stublъ* wie bei Stübing und Stübing (s. d.) oder *stъlpъ*, Säule, Grenzstein.

191. **Tauplitz**, Ort, Alm, See. Ohne alte Formen, jedoch sicher slawisch, und zwar abzuleiten von *toplъ*, *calidus*, warm, Mikl. II, Nr. 684. Vgl. den Ortsnamen Toplica in Serbien.

192. **Teigitschbach** bei Graz. Urkundlich nicht belegbar. Slawisches Etymon?

193. **Toboweitschbach**. Urkundlich nicht belegbar. Zweifellos slawisch und wohl abzuleiten von *dqbъ*, Eiche, Mikl. II, Nr. 75.

194. **Tollinggraben**. ,Tolnich' Z. I, 543, J. 1175; ,Tolnike' Z. I, 675, J. 1188. Abgeleitet von *dolъ*, Graben, Grube. Vgl. Mikl. II, Nr. 83.

195. **Trofaiach**. ,Treuiach', ,Triueiach', ,Treui a' bei Zahn I, 81, 91, 92, 244, 409, 419, 469 zu den J. 1074, 1145, 1160 und 1168; ,Treviach' im UoE II, J. 1186, 27, XII und 402, CCLXXIII. Abzuleiten von *drêvo*, *arbor*, Baum, Mikl. II, Nr. 88, im Locativ plur. (das tirolische Trafoi stammt von *tres viae*). *drêvo* ist zweifellos auch das Etymon von

196. **Traföss**. ,Treuesse Z. I, 399, J. 1160.

197. **Tragöss**. ,Tragosse' Z. I, 288, J. 1148. Sicherlich in Zusammenhang mit *draga*, *vallis*, Tal, Mikl. II, Nr. 85; ein mit *dragъ*, *carus*, zusammengesetzter Personennamen dürfte kaum zu vermuten sein.

198. **Trassnitz** } Ohne historische Formen, sicherlich

199. **Tratten**. } slawisch. Etymon wohl *trata*, Weideplatz, Mikl. II, Nr. 689.

200. **Treffen** bei Aussee. Urkundlich nicht belegbar. Slawische Abstammung möglich von *drêvo*, Baum, Mikl. II, Nr. 88; andere Etyma wären *trêby*, Opfer, und *trêbiti*, roden. Man vgl. die Ortsnamen Třebová (böhmisch), Trzebinia (polnisch), Trepča (serbisch). Eines dieser Ausgangsworte ist wohl auch anzunehmen bei der Interpretation der folgenden zwei, durch ihre historischen Formen unzureichend aufgeklärten Ortsnamen:

201. **Trieben** bei Rottenmann: ,Treboch', Z. I, 320, J. 1150; ,Traboch' Z. I, 295, zirka J. 1150; ,Triebin'



Z. I, 527, J. 1174; spätere Formen ‚Treibin‘ und ‚Trieba‘ — Etymon wohl *drêvo* — und

202. **Trieben** im Paltentale: ‚Triebin‘ Z. I, 316, J. 1150.

203. **Tröschnitz**. ‚Treswiz‘ Z. I, 87, J. 1074—1084. Am besten abzuleiten von *trъsъ*, Schilf, Mikl. II, Nr. 697.

204. **Türnach**, Ort, Berg und Tal. Ohne historische Formen. Höchstwahrscheinlich slawisch, und zwar wohl in Zusammenhang zu bringen mit *trъnъ*, *spina*, Dorn, Mikl. II, Nr. 696.

205. **Tutschgraben**. Urkundlich nicht belegbar. Abzuleiten vielleicht von *tučъ*, Finsternis.

206. **Vorau**. ‚Vorowe‘ Zahn I, 445, J. 1163; ‚Forauwa‘ ibid., J. 1140; Mon. boic. ‚Vorawe‘ III, 121; ‚Forauwa‘ IV, 59; ‚Furowe‘ XII, 85, 87; UoE II, ‚Vorowe‘ J. 1186, 17, VIII und 400, CCLXXII. Abzuleiten aus *borova* von *borъ*, Nadelbaum, Mikl. II, Nr. 19.

207. **Udeldorf**. ‚. . . curtem ad Udulenidvor in lingua Sclauanisca sic vocatam . . .‘ Urkunde Ottos I., 7. März 970, Pavia, bei Zahn I, 30; ‚. . . curtem ad vdulenidvor lingua Sclavanisca, theotisce Nidrinhof . . .‘ Mikl. II, Nr. 92. Bei der Interpretation dieses Ortsnamens steht man prima vista vor einem Dilemma, wenn man einerseits an eine Zusammensetzung etwa ‚*Odolena dvorъ*‘ = Hof des Odolen (slawischer Personennamen) und andererseits an einen Aufbau aus ‚*dvorъ vъ dolině*‘ oder ‚*dvorъ u dolini*‘ = ‚Hof im Tal‘ oder ‚Hof beim Tal‘ (wobei jeweils der Präpositionalausdruck vor *dvorъ* zu stehen käme) denkt. Da aber der zweite Fall sonst in der slawischen Ortsnamenbildung nicht vorkommt und überdies Personennamen als Namens-element für Ortsbezeichnungen nicht selten sind, ist mit mehr Gewißheit die erste Interpretation ‚*Odolenъ* (adjektivisch) *dvorъ*‘ = ‚Hof des Odolen‘ anzunehmen. Bemerkenswert bleibt, daß der Name ‚Nidrinhof‘ verschwunden ist und die slawische Form die Grundlage der germanisierten Bildung ‚Udeldorf‘ abgegeben hat, was wohl auch nicht gut möglich gewesen wäre, wenn ‚Nidrinhof‘ faktisch die deutsche Übersetzung von ‚*vdulenidvor*‘ dargestellt hätte.



208. **Welz.** ‚Veliza‘ Zahn I, 43, 10. Mai 1007. Abzuleiten von *velikъ*, groß, Mikl. II, Nr. 718.

Auf einstige slawische Besiedelung ihrer jeweiligen Umgebung weisen die folgenden Ortsnamen, Zusammensetzungen mit ‚windisch‘ = ‚slawisch‘, hin:

209. **Windischbichel** (770 m, Feitscher Wald), ohne historische Namensform;

210. **Windisch-Feistritz**, in dieser Form schon deutlich bei Z. II, 338, J. 1227;

211. **Windisch-Graetz.** ‚Windisk-Graze‘ Z. I, 453, J. 1165; ‚Windiskin-Graez‘ Z. I, 706, J. 1190. Vgl. die Interpretation des Ortsnamens Graz in diesem Abschnitt unter 57.

212. **Winden.** ‚Wineden‘ Z. I, 211, J. 1140. Die Bezeichnung der Slawen als Winden hat sich hier ebenfalls erhalten.

213. **Zanitzenalpe** (1824 m). Ohne historische Formen, sicher slawischen Ursprungs. Etymon höchstwahrscheinlich *sênica* von *sêno*, Heu.

214. **Zauchen.** Urkundlich nicht belegbar, aber nach zahlreichen Analogien sicherlich mit *suhъ*, trocken, in Zusammenhang zu bringen. Vgl. Mikl. II, Nr. 640.

215. **Zebereralpe.** Ohne historische Formen. Vermutlich slawisch und etwa mit *severъ*, Norden, als Etymon zu erklären.

216. **Zedernitz.** ‚O tarniza‘, ‚Hoterniz‘, ‚Zederniza‘ bei Zahn I, 77, 99, 112, 118, 294 zu den J. 1066, 1080, 1103, 1114, 1149 erwähnt. Slawisch. Etymon?

217. **Zeiritz-Alm, -Kampel, -Törl**, drei Berge von 1605, 2125 und 1985 m Höhe. Urkundlich nicht belegbar, aber sicher slawisch. Wohl im Zusammenhang entweder mit *sirъ*, *sorgum vulgare*, Mikl. II, Nr. 576, oder mit *žirъ*, Weideplatz, Mikl. II, Nr. 784. Vgl. Sairach in Krain.

218. **Zirnitzbach.** Ohne historische Formen. Slawisch und zwar wohl aus einer Ableitung *črъnica* von *črъnъ*, schwarz, Mikl. II, Nr. 71 entstanden.

219. **Zirbitzkogel** (2397 m). Urkundlich nicht belegbar. Slawisch. Etymon? Ebenso



220. **Zittritz-Bach, -Graben.**

221. **Zuckthal.** ,a d Z u c h e d o l' Zahn I, 141, J. 1130, Entstanden aus *suhъ* + *dolъ* = trockener Graben, trockenes Tal. Vgl. Mikl. II, Nr. 640 und 683.

222. **Zwerglitzgraben** (südöstlich vom Hoch-Veitsch). Ohne historische Formen. Sicher slawisch und wohl mit *crъky*, Kirche, Mikl. II, Nr. 60, in Zusammenhang. Vgl. Zirklach in Krain.



## Inhaltsangabe der historischen Einleitung.

### Allgemeiner geschichtlicher Grundriß der Einwanderung der Slawen in die jetzt deutsch-österreichischen Alpenländer.

(Von der norisch-römischen Epoche bis zur deutschen Besiedlung.)

	Seite
Vorbemerkung . . . . .	3
Römische Zeit . . . . .	4
Germanen, Herrschaftsverhältnisse . . . . .	5
Völkerwanderung . . . . .	7
Goten . . . . .	7
Rugier . . . . .	8
Odoaker . . . . .	8
Langobarden . . . . .	9
Heruler, Odoakers Fall, Ostgoten . . . . .	9
Norikum und die Langobarden . . . . .	10
Ethnographie . . . . .	11
Slaweneinwanderung . . . . .	12
Awaren, Wirtschaftsverhältnisse . . . . .	12
Art des Vordringens nach Westen . . . . .	12
Tirol . . . . .	13
Salzburg und Oberösterreich . . . . .	13
Friaul . . . . .	13
Stämme der Slawen . . . . .	14
Slawenzeit . . . . .	14
Awaren, Samo . . . . .	14
Fredegar und die ‚Conversio B. et C.‘ . . . .	15
Slawenfürsten . . . . .	17
Karolingerzeit, deutsche Besiedlung . . . . .	18
Verhältnisse, fränkische Christianisierung . . . . .	18
Sturz der Awaren . . . . .	19
Zustände bei den Slawen . . . . .	20
Besiedlungsgebiete der Deutschen . . . . .	21
Soziales . . . . .	21
Verwaltung durch Gaugrafen . . . . .	22
Großmähren, karolingische Reichsteilung . . . . .	23
Liudewit . . . . .	23
Pannonien, Großmähren, Karolinger Mark . . . . .	24
Mojmir . . . . .	24



	Seite
Pribina und der Salzburger Episkopat . . . . .	25
Kocel, Method und die Franken . . . . .	26
Method bei Kocel, dessen Abkehr von Salzburg . . . . .	27
Die ‚Conversio‘ und das pannonische Bistum . . . . .	29
Quellen über Kocel . . . . .	30
Ende der slawischen Selbständigkeit . . . . .	31
Die Magyaren . . . . .	31
Gründung der Ostmark, Besiedlungsabschluß der Deutschen, Assimilation und Absorption der Slawen und die Verhältnisse . . . .	33
Ein Kuriosum bei einem Minnesänger . . . . .	34



## Allgemeines Quellenverzeichnis.

**Historische Quellen:** 1. Urkundensammlungen: *Fontes rerum austriacarum*, zitiert als „Fra“; *Monumenta boica*; Urkundenbuch des Landes ob der Enns (Oberösterreich) [UoE]; Urkundenbuch des Stiftes Kremsmünster; *Regesta episcoporum Salisburgensium*, ed. Meiller; *Acta Tirolensia* von Redlich; Sinnachers Beiträge zur Geschichte Tirols; Jaksch' *Monumenta historica ducatus Carinthiae*; Zahns Urkundenbuch von Steiermark; die landesfürstlichen Gesamtturbare der Steiermark aus dem Mittelalter von Dopsch; und andere in geringerem Umfang herangezogene Quellen, die jeweils im Texte zitiert werden. — 2. Annalen und alte pragmatische Werke: *Annales Fuldenses*; *Einhardi annales*; *Annales Laurissenses*; *Annales s. Emmerani*; *Eugippii vita s. Severini*; *Vitae der Slawenapostel Kyrill und Method etc.*; Konstantin Porphyrogenetos' *De administrando imperio*; Ammianus Marcellinus; Prokopios' *Bellum Gothicum*; Jordanes' *De rebus Geticis*; Paulus Diaconus; Priscus; Briefe Papst Johannes' VIII.; Chronik des Fredegar; *Conversio Bagoiaorum et Carantanorum*; moderne pragmatische Werke und Abhandlungen sind gegebenen Ortes im Texte zitiert.

**Philologische Quellen:** Hauptsächlich die etymologischen Schriften von Franz Miklosich: *Die slawischen Ortsnamen aus Appellativen*, I. 1872, II. 1874, sowie: *Die Bildung der Ortsnamen aus Personennamen im Slawischen*, 1864; außerdem Abhandlungen von v. Jagić u. a. m.

Die Ableitungswörter der Ortsnamen sind altkirchenslawisch, also ältestes slawisches Sprachgut, und zwar in lateinischer Transkription. — Herrn Hofrat o. ö. Prof. Dr. Josef Konstantin Jireček ist der Verfasser für viele wertvolle Hinweise und Daten zu besonderem Danke verbunden.

---



# INHALT.

---

	Seite	Anzahl der unter- suchten Ortsnamen
I.		
Historische Einleitung: Allgemeiner geschichtlicher Grundriß der Einwanderung der Slawen in die jetzt deutsch-öster- reichischen Alpenländer . . . . .	3	
II.		
Slawische Ortsnamen in Niederösterreich südlich der Donau .	35	66
III.		
Slawische Ortsnamen in Oberösterreich südlich der Donau .	51	24
IV.		
Slawische Ortsnamen in Salzburg . . . . .	56	19
V.		
Slawische Ortsnamen in Osttirol . . . . .	60	73
VI.		
Slawische Ortsnamen in Kärnten nördlich der Drau . . . .	67	88
VII.		
Slawische Ortsnamen in Steiermark nördlich der Drau . . .	79	222
<hr/>		
Inhaltsangabe der historischen Einleitung . . . . .	103	
Allgemeines Quellenverzeichnis . . . . .	105	



Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien

Philosophisch-historische Klasse

Sitzungsberichte, 176. Band, 7. Abhandlung

---

Die

*Aməša Spəntas*

Ihr Wesen und ihre ursprüngliche Bedeutung

von

**Dr. Bernhard Geiger,**

Privatdozent an der k. k. Universität in Wien

Vorgelegt in der Sitzung am 10. Juni 1914

---

**Wien, 1916**

In Kommission bei Alfred Hölder

k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler,

Buchhändler der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien



Druck von Adolf Holzhausen,  
k. und k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.



## VORWORT.

---

Die vorliegende Abhandlung will nicht etwa eine den Gegenstand erschöpfende Monographie über die Aməša Spəntas sein, wie wir sie wohl noch von Jackson erwarten dürfen, sondern, wie der Titel besagt, ein Versuch, die Frage nach der ursprünglichen Bedeutung und Herkunft dieser Gottheiten zu lösen. Weit wichtiger und notwendiger als das Zusammentragen aller erreichbaren Daten über die Aməša Spəntas schien es mir, in das Chaos von Meinungen über das Früher oder Später der abstrakten und der konkreten Bedeutung der Aməša Spəntas sowie über ihr Verhältnis zu den Ādityas Ordnung zu bringen und durch eine kritische Prüfung der sehr weit auseinandergehenden Anschauungen festen Boden für eine Lösung des Problems zu gewinnen. Es sind eigentlich nur zwei Richtungen, die einander schroff gegenüberstehen. Sie werden einerseits durch Anhänger der von J. Darmesteter in seinem ‚Ormazd et Ahriman‘ (Paris 1877) niedergelegten Ansichten repräsentiert, andererseits durch Anhänger von C. de Harlez, der den Standpunkt Darmesteters auf das heftigste bekämpft hat. Es haben sich später noch andere Hypothesen hinzugesellt, die eher verwirrend als klärend gewirkt haben. An einer eingehenden kritischen Untersuchung aller dieser Lösungsversuche aber, die so manchen Irrtum aufgedeckt und unter anderem die Überschätzung von Harlez' Darlegungen verhütet hätte, hat es bisher gefehlt. So wenig verlockend mir eine solche Aufgabe auch schien, habe ich mich ihr doch nicht entziehen können, wenn ich es mit einiger Aussicht auf Erfolg versuchen wollte, eine möglichst einleuchtende Lösung der in



Betracht kommenden Fragen zu bieten. Die Ergebnisse meiner Untersuchung kommen dem Standpunkt am nächsten, den Darmesteter in ‚Ormazd et Ahriman‘ vertreten hat. Damit ist schon gegeben, daß sie nicht viel Neues enthalten kann. Ich glaube aber immerhin auch einige neue Gesichtspunkte gewonnen und dadurch eine Anzahl von Schwierigkeiten beseitigt zu haben, die es mit verschuldet haben, daß die bisherigen Lösungsversuche entweder auf Irrwege geraten oder auf halbem Wege stehen geblieben sind. Ich darf also wohl hoffen, daß meine Untersuchung durch Hinwegräumung einer Reihe von eingewurzelten Irrtümern und durch eine möglichst ausreichende, auf neue Beobachtungen gestützte Begründung alter Ansichten das Problem zum mindesten einer befriedigenden Lösung näher gebracht habe.

Neu ist unter anderem meine Vermutung über das awestische Wort *spānta-*, die ich in dem ersten Kapitel zu begründen versuche. Nur mit größtem Widerstreben habe ich mich hier in sehr, vielleicht allzu ausführlicher Weise mit Ansichten auseinandergesetzt, die meiner Etymologie im Wege standen. Aber ich wollte und konnte nicht Behauptungen ohne ausreichende Begründung hinstellen, die durch den Hinweis auf eben jene Ansichten hätten abgetan werden können. Ich habe indessen das Gefühl, daß diese langen Auseinandersetzungen sich denn doch nicht als überflüssig erweisen werden. Sie werden mindestens einige Klarheit schaffen und manches offenkundig Falsche, das sich bis heute behauptet hat, endgiltig beseitigen. Die eine oder die andere Bemerkung dürfte auch der Interpretation einzelner Stellen des R̥gveda zustatten kommen.

Die in dieser Abhandlung vorgetragenen Anschauungen habe ich vor allem auf Grund der Lektüre des R̥gveda und des Awesta und unabhängig von einem großen Teile der modernen religionsgeschichtlichen Literatur schon vor Jahren gewonnen. Nachträglich habe ich natürlich alles mir Erreichbare, das über den Gegenstand geschrieben worden ist, berücksichtigt, ohne jedoch im wesentlichen meine Ansichten zu ändern.

Wenn ich diese Abhandlung, deren Drucklegung sich infolge äußerer Umstände immer wieder verzögert hat, jetzt endlich dem Druck übergebe, so habe ich dies vor allem der



Ermutung durch meinen hochverehrten Lehrer, Herrn Professor Dr. L. v. Schroeder und seinem freundlichen Drängen zur Veröffentlichung zu verdanken. Wie er meine Studien von Anfang an mit unermüdlicher gütiger Hilfsbereitschaft gefördert, zum Teile überhaupt möglich gemacht hat, so hat er auch an dem Werden der vorliegenden Arbeit lebhaften Anteil genommen. Dafür sei ihm auch an dieser Stelle herzlichst gedankt. Meinen hochverehrten Göttinger Lehrern, den Herren Professoren Dr. F. C. Andreas und Dr. J. Wackernagel bin ich für einige freundliche Mitteilungen zu meiner Vermutung über *spənta-*, Herrn Professor Dr. R. Trautmann und Herrn Privatdozenten Dr. N. Jokl für Aufklärung über lit. *szveñtas*, aksl. *svetъ*, Herrn Prof. Dr. F. Hrozný für Auskünfte über Assyrisches und meinem lieben Freunde, Herrn Privatdozenten Dr. H. Torczyner für einige sehr wertvolle Bemerkungen aus dem Gebiete des Semitischen überhaupt zu großem Dank verpflichtet.

Die philosophische Fakultät der k. k. Universität in Wien hat im Jahre 1914 der vorliegenden Abhandlung in ihrer damaligen kürzeren Fassung den von der ‚Dr. Leopold Anton und Marie Dierl’schen Preisaufgabenstiftung‘ für die Lösung der Aufgabe ‚Die Aməša Spəntas, ihr Wesen und ihre ursprüngliche Bedeutung‘ ausgesetzten Preis zuerkannt.

Schließlich sei noch bemerkt, daß ich die Anschauungen von Andreas über den Lautwert der Zeichen des Awesta-Alphabetes, wie ich an einer anderen Stelle darlege und noch weiter auszuführen gedenke, durchaus teile, daß ich aber in dieser Abhandlung die überlieferten Schreibungen der Einfachheit halber beibehalte. Nur anstatt *Ārmati* schreibe ich auch hier durchwegs *Arəmati*.

---



## I.

### Die Bedeutung des Namens ,*Aməša Spənta*'.

Der erste Teil dieses Namens, das Wort *aməša*, bedarf hinsichtlich seiner Etymologie und Bedeutung keiner Erörterung. Nur in bezug auf die Lesung des „𐬨𐬀𐬎𐬌“ geschriebenen Wortes sei hier bemerkt, daß ich es im Anschluß an Andreas und Wackernagel<sup>1</sup> trotz der Einwendungen, die Bartholomae<sup>2</sup> und Reichelt<sup>3</sup> gegen Andreas' Erklärung der Ligatur 𐬨𐬀 (= 𐬨𐬀) erhoben haben,<sup>4</sup> *amurta* lese.

Die Ansichten über Herkunft und Bedeutung des Wortes *spənta* (lies *sponta*) sind noch immer geteilt. Während eine Anzahl von Gelehrten an der traditionellen Erklärung des Wortes durch *awzūnik* festhält und es demgemäß durch ‚mehrend‘, ‚fördernd‘, ‚wohlthätig‘, ‚segensbringend‘,<sup>5</sup> ‚segenspendend‘<sup>6</sup> wiedergibt, verteidigt Bartholomae<sup>7</sup> die Annahme, daß *spənta-* zu lit. *szveñtas*, aksl. *svěť* (‚heilig‘) gehöre, mit dem Hinweis auf die lautlichen Schwierigkeiten, die der etymologischen Vereinigung des mittelpersischen *awzūnik* mit den awestischen Wörtern *spənta-*, *spanyah-*, *spəništa-* und *spānah-* im Wege stehen.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Zuletzt Nachrichten d. K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Phil.-hist. Kl. 1911, pp. 2 f. und 33 (des Sep.-Abdr.).

<sup>2</sup> Zum altiran. Wörterbuch, pp. 8 ff.

<sup>3</sup> WZKM XXVII, 58.

<sup>4</sup> Vgl. meinen Beitrag zur Festschrift Andreas, p. 93.

<sup>5</sup> Zuletzt Geldner, Sitzungsber. Preuß. Ak. d. Wiss. 1904, 1081 (Y. 44, 2), dagegen ‚heilig‘ p. 1083 (Y. 44, 7); 1903, 423: ‚gedeihlich‘, ‚segensreich‘.

<sup>6</sup> Andreas und Wackernagel, Nachr. Gött. Gesellsch. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1913, p. 364 (Y. 28, 1) etc.

<sup>7</sup> Altiran. Wörterb., Sp. 1621, No. 15.

<sup>8</sup> Geldner hat Ved. St. 3, 45, Anm. 1 und Sitzungsber. Preuß. Ak. d. W. 1903, 423 *spənta-* wie *sūra-* ‚stark‘ (ai. *śūra-*) von der Wurzel *sū-* (ai. *śū-*) ab-



Bisweilen begegnen wir auch der Auffassung, die Bedeutung ‚heilig‘ habe sich aus der Bedeutung ‚wohltätig‘ entwickelt,<sup>1</sup> und schließlich wird sogar die traditionelle Erklärung als vereinbar mit der Annahme etymologischer Verwandtschaft des awestischen und der litauisch-slavischen Wörter angesehen.<sup>2</sup> Ich will die Gelegenheit benützen, um eine nach einer anderen Richtung weisende Vermutung mitzuteilen, die ich seit längerer Zeit hege. Vielleicht wird sich mit meiner Erklärung auch die Bedeutung von *awzūnik* vereinbaren lassen. Wenn wir den awestischen Wörtern *spanyah-*, *spāništa-*, *spənta-* und *spānah-* die altindischen, nur im R̥gveda vorkommenden Bildungen *pānyas-* — neben *pānīyas-* —, *pāniṣtha-*, *panitá-* und *panasyáte* (das ein nicht mehr erhaltenes Substantiv *\*panas-* voraussetzt) gegenüberstellen, so drängt sich wohl die Vermutung auf, daß die auf eine awestische Wurzel *\*span-* zurückgehenden Wörter mit den zu der vedischen Wurzel *pan-* gehörigen Formen etymologisch verwandt seien, daß also das vedische *pan-* zu den Wurzeln gehöre, deren anlautendes *s* vor einem Verschluslaut abgefallen, in einer verwandten Sprache aber erhalten geblieben ist.<sup>3</sup> Eine starke Stütze dieser Vermutung bildet der Umstand, daß der Komparativ *pānīyasī* an zwei Stellen des R̥gveda (X, 64, 15 und 92, 4) Attribut der vedischen *Aramati*, das Partizip *spəntā* sehr häufig Epitheton der *Ārmati* (*Arəmati*) ist.<sup>4</sup> Man wird dagegen nicht etwa geltend machen dürfen, daß

geleitet, auf die er auch *awzūnik* und np. *ūfzūdān* [Brthl., Airan. Wtb. s. v. No. 15: *afsūdān*!] — wie schon Horn, Neupers. Etym. s. v. — zurückführt. Dagegen haben auch Einspruch erhoben Hübschmann, Pers. Stud. 16, Salemann, Grundriß I, 304. Ferner haben Darmesteter (Ormazd et Ahr. 89), Justi (Handb.) und W. Geiger (Handb.) *spənta-* von *\*span-*, einer ‚Wurzelerweiterung‘ von *sū-* (ai. *śū-*) abgeleitet. Über das mit *spənta-* verglichene ai. *śvāntá-* vgl. p. 31.

<sup>1</sup> Spiegel, Kommentar über d. Avesta I, 48, wo *spənta-* ‚der Mehrer‘ mit lat. *Augustus* verglichen wird, und Jackson, Avesta Reader 100, der es mit engl. *august* = reverend, from Lat. *aug-eo* „to increase“ vergleicht.

<sup>2</sup> Spiegel, l. c. und J. H. Moulton, Early Zoroastrianism (London 1913), p. 145 f.

<sup>3</sup> Vgl. solche Wurzeln bei Wackernagel, Altindische Grammatik I, p. 266.

<sup>4</sup> Zwar hat schon Brunnhofer, Arische Urzeit 192 *spənta* mit *pānīyasī* in Verbindung gebracht. Aber er hält *Arámatih pānīyasī* für ‚ganz iranisch und eine sanskrit-arische Aneignung des zendischen *cpənta*‘, und *pānīyas* scheint ihm ‚nur eine Aushilfe zur lautlichen Wiedergabe des *cpənta* zu



die Übereinstimmung nicht vollständig sei, weil dort der Komparativ, hier das als Positiv verwendete Partizip erscheint. Die vedischen Dichter scheinen eben anstatt des Partizips *panitá-*, das nur einmal (V, 41, 9) als Attribut des *Āptya* vorkommt, mit Vorliebe den Komparativ *pānīyas-*, *pānyas-* zu gebrauchen, um die durch ihn näher bestimmten Wörter (außer *arāmati-* das bedeutungsverwandte *dhītí-*, ferner *táviṣi-*, *samídh-*, *tvákṣas-*, *kṣáya-* usw.) besonders herauszustreichen. Als Attribut des *Agni* (VIII, 74, 3: *pānyāṃsam jātāvedasam*) erfährt er einmal (III, 1, 13: *apām gārbham . . . pāniṣṭham jātām*) noch eine Steigerung zum Superlativ *pāniṣṭha-*, dem er ja in der Bedeutung ganz nahe kommt.<sup>1</sup> In ähnlicher Weise tritt denn auch im Awesta an die Stelle von *spanta-* in Verbindung mit *manyu-* (‚Geist‘) öfter der Superlativ *spēništa-*, wie auch *vohu-* und *vahišta-* bei *manyu-* und *manah-* miteinander abwechseln.<sup>2</sup>

Wenn wir jetzt die Bedeutung von *spanta-* und die der zugehörigen Wörter feststellen wollen, so müssen wir vom Altindischen ausgehen, weil in ihm außer einer größeren Anzahl von Ableitungen auch noch Verbalformen der Wurzel *pan-* erhalten sind. Dabei stellt sich nun die Notwendigkeit heraus, vorerst noch diese Wurzel einer Untersuchung auf ihre Bedeutung zu unterziehen. Pischel hat sich (Ved. Studien I, 199 ff.)

sein! Seltsam, daß Brunnhofers ‚brahmanisierte Iranier‘ in diesem Falle *spanta* durch *pānīyasī* wiedergegeben, dagegen Rv. IV, 3, 10 ‚*ṣpentōmainyu-*‘ hinter dem *ἄπαξ λεγόμενον* *āspandamāno* (Ar. Urzeit 188) versteckt haben!

<sup>1</sup> Vgl. z. B. I, 143, 1: *távyasīm nāvyaśīm dhītīm*; I, 43, 1: *rudrāya . . . mīl-húṣṭamāya távyase*; V, 17, 1: *távyāṃsam . . . agnīm* (neben *tavāsam*: III, 1, 13 usw.). Ferner Delbrück, Syntax, I, 416.

<sup>2</sup> Der awest. Komparativ *spanyā* in Y. 45, 2: *mainyū . . . yayā spanyā . . . mravaṭ yəm angrəm*, den Bartholomae durch ‚der heiligere‘ wiedergibt, wird doch wohl ebenso zu beurteilen sein, wie die erwähnten indischen Komparative, und nicht als echter Komparativ. Das Gegenstück des ‚bösen‘ Geistes wird schwerlich der ‚heiligere‘ Geist heißen können. Steht doch in Y. 30, 5: *ayā manivā varatā yē drəgvā acištā vərəzyō, ašəm mainyuš spēništō* dem ‚lügenhaften‘ Geist nicht der ‚heiligere‘, sondern der *mainyuš spēništō* gegenüber. Ähnliches hat also wohl auch für *vahyō akəmčā* (Y. 30, 3) zu gelten, das Bartholomae mit ‚das Bessere und das Böse‘ übersetzt. Vgl. *manō vahyō . . . ašyasčā*: Y. 48, 4. *Vahyah-* und *ašyah-* sind offenbar soviel wie *vahyō vərəhēuš* und *akāt ašyō*: Y. 51, 6 (vgl. Rv. IX, 66, 17 von Soma: *ugrēbhyaś cid ójyān*, vorher in Vers 16: *ójiṣṭhaḥ*).



bemüht, nachzuweisen, daß unser *pan-* mit der Wurzel *pan-* (‚handeln‘) identisch sei und in einigen Liedern die Bedeutungen ‚anpreisen‘, ‚verkaufen‘; ‚kaufen‘, übertragen ‚erlangen‘, ‚erreichen‘; ‚wetten auf etwas‘ habe. Die Bedeutungsentwicklung sei gewesen: 1. feilschen, handeln, und zwar a) kaufen, b) verkaufen, c) wetten; 2. anpreisen; 3. preisen. Es läßt sich unschwer zeigen, daß Pischels Ausführungen durchaus verfehlt sind,<sup>1</sup> und daß seine Interpretation der Verse, in denen *pan-* ‚feilschen‘, ‚wetten‘ usw. bedeuten soll, willkürlich ist. Denn an keiner dieser Stellen ergibt sich die Notwendigkeit, von den Bedeutungen ‚preisen‘, ‚verherrlichen‘, ‚bewundern‘ abzugehen, die der Wurzel *pan-* sonst eigen sind. So wird die Übersetzung von VII, 1, 10: *imé náro vṛtrahátyeṣu . . . víśvā . . . abhí santu māyāḥ | yé me dhíyaṃ panáyanta praśastām ||* ‚Die Männer sollen . . . in den Schlachten alle . . . Ränke überwinden, die dieses mein vortreffliches Lied . . . erstanden (gekauft) haben‘ keineswegs durch die Erwägung gerechtfertigt, daß für den vedischen Dichter ‚nur ein klingender Erfolg seines Liedes maßgebend‘ gewesen sei. Selbst wenn es wahr wäre, daß es den vedischen Dichtern nicht auf die rühmende Anerkennung ihrer Lieder angekommen sei,<sup>2</sup> ließe sich doch bei der Übersetzung ‚diese Männer . . ., die dieses mein vielgerühmtes (herrliches) Lied gepriesen (anerkannt) haben‘ zu *panáyanta* sehr wohl der Gedanke ergänzen ‚und es auch reich belohnt haben‘. Ja, es mag sogar selbstverständlich sein, daß die lobende Anerkennung eines Liedes durch den Fürsten mit einer Belohnung verbunden gewesen ist. Ich verweise nur auf Rv. I, 54, 7: *ukthā vā yó abhigrṇāti rādhasā*<sup>3</sup> ‚oder [der König], welcher die Lieder rühmend anerkennt mit einem Geschenk, . . .‘. Hierher gehört auch V, 27, 3: *yó me gíras . . . yukténābhí . . . grṇāti*, worin zu *yukténa* mit Rücksicht

<sup>1</sup> Dies hat schon Böhlingk, Berichte über d. Verhandl. d. K. sächs. Ges. d. W., Bd. 54 (1902), p. 14 ff., aber, wie mir scheint, mit unzureichenden Gründen, zum Teile auch in nicht ganz einwandfreier Weise nachzuweisen versucht.

<sup>2</sup> Daß gelegentlich, z. B. VII, 32, 15: *maghónaḥ sma vṛtrahátyeṣu codaya yé dádati priyā vásu*, nur von dem Lohn die Rede ist, beweist natürlich gar nichts.

<sup>3</sup> Vgl. I, 48, 14 (an Uṣas): *sá na stómāñ abhí grṇāhi rādhasā*.



auf *yó me . . . hárī ca yukta . . . dádāti* (in dem vorhergehenden Verse) nicht *mánasā*, sondern *háriṇā* oder dgl. zu ergänzen sein wird. Übrigens wird in unserem Verse das Lied (*dhī-*) geradezu *praśastā-* (‚vielgerühmt‘, ‚herrlich‘) genannt,<sup>1</sup> wie in zwei vorhergehenden Versen der Reichtum (*rayí-*) und Agni selbst als *praśastā-* bezeichnet werden, und überdies schließen die Verbindungen *pányasiṃ dhītīm* (VI, 38, 1) und *dhíyo . . . panasyúvaḥ* (IX, 86, 17) jede Beziehung von *panáyanta* auf ein Belohnen oder gar auf ein Abkaufen (!) des Liedes vollständig aus.

An einer anderen Stelle glaubte Pischel für *pan-* die aus der Bedeutung ‚verkaufen‘ abgeleitete Bedeutung ‚anpreisen‘ feststellen zu können. Es soll nämlich I, 87, 3: *té krīḷáyo dhūnayo bhrájadṛṣṭayaḥ svayám mahitvám panayanta dhūtayaḥ* besagen, daß die Maruts ihre Größe anpreisen (ipsi magnitudinem suam venditant), d. h. ‚durch ihren Lärm usw. ihre Macht den Menschen zum Bewußtsein bringen‘. Läßt nicht schon das Wörtchen *svayám* erkennen, daß diese Erklärung gezwungen ist? Es unterliegt ja doch keinem Zweifel, daß schon Max Müllers Übersetzung ‚have themselves praised their greatness‘ das Richtige (und so Einfache und Naheliegende!) getroffen hat.<sup>2</sup> Wenn es VII, 56, 11 von den Maruts heißt, daß sie selbst ihre Körper schmücken (*svayám tanvāḥ śumbhamānāḥ*), ferner V, 55, 2, daß sie selbst sich ihre Kraft geschaffen haben (*svayám dadhidhve táviṣīm*), so wird man nicht behaupten dürfen, es sei ‚dem Charakter der Maruts nicht angemessen‘, wenn von diesen munteren, lärmenden, singenden Gesellen gesagt wird, daß sie (mit ihrem Brausen und Singen) selbst ihre Größe (Herrlichkeit) preisen (besingen).<sup>3</sup> Sonst ist ja das Preisen ihrer Größe das Geschäft der Dichter (vgl. I, 166, 1: *tán nú vocāma rabhasāya jánmane pūrvam ma-*

<sup>1</sup> Pischels Behauptung, es sei den vedischen Sängern nur auf die Bezahlung ihrer Lieder angekommen, wird besonders schlagend widerlegt durch VII, 84, 3 (an Indra-Varuṇa): *kṛtām bráhmāṇi sūrīṣu praśastā*.

<sup>2</sup> Ungenau Roth (Pet. Wtb.) ‚sich freuen über etw.‘, Grassmann ‚verkünden‘, Ludwig ‚bewundern‘.

<sup>3</sup> Besingen doch die Maruts nach III, 32, 3 (*ārcanta indra marútas ta ójaḥ*) auch die Kraft des Indra! So auch I, 166, 7: *ārcanty arkām . . . vidúr vīrásya prathamāni paúṃsyā*.



*hitvám*; I, 167, 7: *prá tám vivakmi vákmyo yá ešām marútām mahimā satyó ásti*; wohl auch V, 55, 4: *ābhūšēnyam vo maruto mahitvanām*).<sup>1</sup> Überdies beweisen die Wendungen *só asya mahimā paniṣṭa* (VII, 45, 2), *mahás te . . . mahimā panasyate* (VIII, 101, 11), *mahán hy àsya mahimā panasyáte* (X, 75, 9) und *mahimā vām . . . pániṣṭha(h)* (VI, 59, 2), sowie das Epitheton *panasyú-* (‘Preis erstrebend’, ‘preisenswert’, vgl. *śravasyú-*), das den Maruts beigelegt wird (I, 38, 15: *mārutam gaṇām . . . panasyúm arkīṇam*; V, 56, 9; X, 77, 3; V, 61, 15: *vipanyú-*), daß auch in unserem Verse *pan-* in der Verbindung mit *mahitrá-* nicht die, wenn auch abgeschwächte, kommerzielle Bedeutung besitzen kann, die ihr Pischel aufzwingen wollte.

Auch die Behauptung, daß dieselbe Bedeutung in V, 20, 1: *yám agne . . . tvám cin mányase rayím | tám no gīrbhíh śraváyyam devatrā panayā yújam* || vorliege, erweist sich als irrig. Denn Pischels Übersetzung ‘O Agni, das rühmenswerte Gut, das du für geeignet hältst, das preise du zugleich mit unseren Liedern (*no gīrbhír yújam*) den Göttern an (diis vendita)’ ist zweifellos verfehlt. Die Wendung *yám . . . mányase* (‘den — uns zu verschaffen — du für gut hältst’)<sup>2</sup> und das Epitheton *śraváyya-* weisen deutlich genug darauf hin, daß *rayí-* nicht die Opferspende, sondern den Reichtum bezeichnet, den Agni verschaffen soll. Dazu kommt noch, daß *rayí-* in der Tat niemals, wie etwa *rātí-*, auch zur Bezeichnung der Opfergabe verwendet wird. Wie in zahlreichen anderen Fällen *gīrbhíh* und die Instrumentale bedeutungsverwandter Wörter bei einem Verbum des Preisens stehen, so ist *gīrbhíh* auch hier mit *panaya* und sicherlich nicht mit *yújam* zu verbinden, das vielmehr Apposition zu *rayím* ist.<sup>3</sup> Es ist also zu übersetzen: ‘. . . diesen rühmenswerten (herrlichen) Reichtum als (ständigen) Begleiter preise du mit unseren Liedern bei den Göttern [, damit sie ihn uns senden].’<sup>4</sup>

<sup>1</sup> *Mahimán-* in Verbindung mit einem anderen Verbum des Preisens VIII, 3, 4: *satyáh só asya mahimā gr̥ṇe* und VIII, 46, 3: *á yásya te mahimānam . . . gīrbhír gr̥ṇánti kārāvah*.

<sup>2</sup> Vgl. X, 21, 4: *yám agne mányase rayím . . . | tám á no . . . bharā*. Auch V, 39, 2: *yán mányase várenyam índra . . . tát á bhara*.

<sup>3</sup> Vgl. IV, 37, 5: *rayím . . . yújam | . . . havāmahe*. Außerdem *rāyá yujá* VII, 43, 5; 95, 4.

<sup>4</sup> Daß übrigens die Bedeutung ‘anpreisen’ durchaus nicht auf die Grund-



Welch großer Anstrengungen man bedarf, um die Identität der Wurzel *pan-* mit *paṇ-* (‚handeln‘) darzutun, lehrt am deutlichsten Pischels Annahme, daß *pan-* in VI, 4, 3: *dyāvo ná yasya panáyanty ábhvam* die aus ‚kaufen‘ abgeleitete Bedeutung ‚erwerben‘, ‚erringen‘, ‚erreichen‘ habe. Diese Annahme ist so weit hergeholt, daß sie eine Zurückweisung überflüssig macht. Geldner ist Ved. Stud. 3, 119 ff. noch über Pischel hinausgegangen. Er übersetzt unsere Stelle: ‚Von dessen Schrecknis die Tage nichts abhandeln‘ und II, 4, 5: *ā yán me ábhvam vanádaḥ pánanta* ‚Als meine Gebete seine Schreckensgestalt abfeilschten‘. Diese wunderliche Deutung, an der wohl auch der nüchternste Beurteiler der vedischen Hymnen Anstoß nehmen muß, hat Geldner später teils aufgegeben, teils gemildert. In seinem ‚Glossar‘ zu ‚Der Rigveda in Auswahl‘ sind für *pan-* auch zu VI, 4, 3 die Bedeutungen ‚loben‘, ‚rühmen‘, . . . ‚schön finden‘ angegeben, während ihm zu II, 4, 5 (wo *pan-* mit der Präposition *ā* erscheint) die Bedeutung ‚durch Bitten besänftigen‘ beigelegt wird. Da in beiden Fällen von dem *ábhva-* des Agni die Rede ist, kann die verschiedene Behandlung des damit verbundenen Verbums *pan-* nicht berechtigt sein. Ist das *ábhva-* in VI, 4, 3 etwas Preisenswertes, so kann es hier nicht die schlimme Bedeutung ‚Schrecknis‘ (‚Spuk‘, ‚Graus‘, ‚Gespenst‘ u. dgl. m.) haben, die das Wort auch nach Geldners ‚Glossar‘ durchwegs besitzen soll. Daraus folgt aber auch, daß in II, 4, 5 *ábhva-* nicht ‚Schreckensgestalt‘ und *ā-pan-* nicht ‚durch Bitten besänftigen‘ bedeuten kann. Die Übersetzung ‚durch Bitten besänftigen‘ ist offenbar eine gemilderte Form von ‚abfeilschen‘, verdankt also ihr Dasein nur dem Bemühen, Pischels Etymologie der Wurzel *pan-* doch noch für die eine oder die andere Vedastelle zu retten. Daß *ā-pan-* in Wirklichkeit nichts anderes bedeutet als ‚preisen‘, wird durch zwei andere Verse bewiesen, in denen *pan-* ebenfalls in Verbindung mit der Präposition *ā* vorkommt. Es sind die Verse VIII, 2, 17: *ná ghem anyád ā papana . . . | távéd u stómaṁ ciketa* und X, 74, 4: *ā tát ta indrāyávaḥ panantābhí yá ūrvám gómantam títṛtsān | . . . yé puruputrām mahīm . . . dúdukṣan .*

---

bedeutung ‚kaufen‘, ‚verkaufen‘ zurückgehen muß, ersieht man aus V, 52, 5: *prá yajñám . . . arcā marúdbhyaḥ*.



Wenn Geldner im ‚Glossar‘ für diese zwei Stellen die Bedeutungen ‚exorare‘, ‚etwas durch Lob erbitten‘ ansetzt, so liegt hier wieder ein ganz und gar ungerechtfertigtes Zugeständnis an Pischels Etymologie vor. Abgesehen davon, daß schon der Zusammenhang in beiden Versen die Bedeutung ‚preisen‘ geradezu fordert,<sup>1</sup> wird jeder Zweifel durch Parallelstellen vollends behoben. Zu VIII, 2, 17 genügt der Hinweis auf VIII, 1, 1: *mā cid anyád ví śaṃsata . . . | índram ít stotā*. Der Vers X, 74, 4 aber gehört zweifellos zu denjenigen Stellen, nach welchen Indras ‚Freunde‘, die alten Sänger (die Angiras usw.), Indra preisend, d. h. durch die Wirkung ihrer, den Indra begeisternden und zu Heldentaten anfeuernden Lieder, den ‚Kuhstall‘ aufgebrochen haben. Man vergleiche besonders IV, 16, 6: *víśvāni śakró náryāṇi vidvān apó rireca sákhībhīr níkāmaiḥ | ásmānaṃ cid yé bibhidúr vácobhīr vrajáṃ gómantam usíjo ví vavruḥ ||* und V, 29, 12: *návagrāsaḥ sutāsomāsa índraṃ dāsagrāso abhy ārcanty arkaīḥ | gávyaṃ cid ūrvām . . . náraḥ śaśamānā ápa vran ||*<sup>2</sup> Aber auch dort, wo die Spaltung des Felsens und die Gewinnung der Kühe ausdrücklich Indra zugeschrieben wird, wird bekanntlich überaus häufig hervorgehoben, daß er von den Sängern gepriesen (besungen) diese Heldentat vollbracht habe. Es kann also keine Rede davon sein, daß *á-pan-* in X, 74, 4 ‚durch Lob erbitten‘ bedeute. Zu *tát te* ist natürlich *indriyám*, *vīryám*, *paúṃsyam* oder ein ähnliches Wort zu ergänzen.<sup>3</sup>

Außer diesen Erwägungen läßt schon der Widerspruch, der darin liegt, daß Geldner VI, 4, 3 *pan-* in Verbindung mit *ábhva-* durch ‚loben‘ wiedergibt, dagegen II, 4, 5 *á-pan-* in Ver-

<sup>1</sup> Da Geldners ‚exorare‘ sich auch auf die Präposition *á* zu stützen scheint, so sei darauf hingewiesen, daß auch *á-gr-* (z. B. in VIII, 46, 3: *á yásya te mahimānaṃ . . . | gīrbhīr grṇānti kārāvaḥ |*) die Bedeutung des verb. simplex beibehält, bzw. ‚laut preisen‘ bedeutet.

<sup>2</sup> Vgl. auch VIII, 3, 8: *adyā tām asya mahimānaṃ āyávo ’nu śtuvanti pūrváthā* und 16: *indraṃ stómebhīr maháyanta āyávaḥ priyámedhāso asvaran*, ferner I, 117, 25: *etāni vām ásvinā vīryāṇi prá pūrvyāṇy āyávo ’vocan*.

<sup>3</sup> Vgl. VIII, 15, 6: *tád adyā cit ta ukthínó ’nu śtuvanti pūrváthā | . . . apó jayā divé-dive*; VI, 69, 5: *tát panayáyyaṃ vām* und III, 57, 1: *tád . . . panitāro asyāḥ* (vgl. p. 23).



bindung mit *ábhva-* die Bedeutung ‚durch Bitten besänftigen‘ beilegt, erkennen, daß Geldners Erklärung von II, 4, 5 willkürlich und unhaltbar ist. Und zwar gilt dies nicht nur für *á-pan-*, sondern auch für das Wort *ábhva-*, von dessen Bedeutung es ja auch noch abhängt, ob wir an der im übrigen feststehenden Bedeutung von *á-pan-* ‚preisen‘ festhalten dürfen. Geldners Ausführungen über *ábhva-* (Ved. Stud. 3, 117 ff.), in denen die Bedeutungen ‚Schrecknis, Graus, Schreckensgestalt, Schreckenserscheinung, Gespenst, Spuk, Popanz‘ angesetzt werden, sind zum Teile alles eher, denn überzeugend. Schon die Ansicht, daß unter dem *ábhva-* des Agni der Rauch zu verstehen sei, in dem man des Gottes ‚Schrecknis‘ oder ‚Schreckensgestalt‘, seine ‚*ghorā tanūḥ*‘, gesehen habe, hält einer Prüfung nicht stand. Nach Geldner würde II, 4, 5 besagen, Agni habe, wie einst bei seiner Auffindung durch die *uśíjah*, seine Farbe gewechselt, d. h. er habe hell aufgeleuchtet, nachdem des Opfers Gebete ihm den Rauch abgefeilscht oder — gemäß dem ‚Glossar‘ — seinen Rauch durch Bitten besänftigt hatten. Diese Auffassung widerspricht aber ganz und gar der Art, in der sonst im RV. des Rauches Erwähnung geschieht. Man vergleiche z. B. I, 36, 9: *śocasva . . . | ví dhūmám . . . aruṣám . . . sṛjá . . . darśatám*; VII, 2, 1: *śocā bṛhád yajataṁ dhūmám ṛṇván*; VII, 3, 3: *úd yásya te . . . cáranty . . . idhānāḥ | áchā dyām aruṣó dhūmá eti*, ähnlich VII, 16, 3 (*dhū-māso aruṣāso*), X, 45, 7, VI, 48, 6, IV, 6, 2, V, 11, 3; ferner VI, 2, 6: *tveṣás te dhūmá ṛṇvati diví ṣāñ chukrá átataḥ*; V, 9, 5: *arcáyaḥ . . . dhūmínāḥ*; X, 46, 7: *arcáddhūmāso agnáyaḥ . . . vanarśádo*; VIII, 23, 1: *jātávedasam | cariṣṇú-dhūmam ágrbhītaśociṣam*. Diese und andere Stellen beweisen, daß Geldners ‚Rauchtheorie‘ den vedischen Dichtern völlig unbekannt gewesen ist. Anstatt den Rauch ‚durch Bitten zu besänftigen‘, bewunderten und priesen sie ihn vielmehr, wenn er, die Flammen begleitend, zum Himmel emporwirbelte. Ist es also denkbar, daß die Dichter den Rauch als Agnis *ghorā tanūḥ*, als ‚Schreckniß‘, angesehen haben? Auch mit *kṛṣṇám ábhvam* in I, 140, 5: *ád asya té dhvasáyanto vṛtherate kṛṣṇám ábhvam máhi várpah kárikrataḥ* kann nicht, wie Geldner annimmt, der Rauch gemeint sein. Da läge es denn doch viel näher, *kṛṣṇám ábhvam* auf die schwarze Farbe zu beziehen,



die das vom Feuer verzehrte Holz annimmt,<sup>1</sup> während man in *máhi várpaḥ* — wie in VI, 3, 4: *tigmám cid éma, máhi várpo asya* — eine Bezeichnung des flammenden Feuers zu sehen hat.<sup>2</sup> In der Tat ist in den Hymnen oft genug von dem schwarzen Weg die Rede, den das helleuchtende Feuer im Holze geht (vgl. I, 58, 4: *tṛṣú yád . . . vaníno vṛṣāyáse kṛṣṇám ta éma rúśadūrme*; IV, 7, 9: *kṛṣṇám ta éma rúśataḥ puró bhás*; VII, 3, 2: *vṛájanam kṛṣṇám*); auf ihn und nicht etwa auf den Rauch beziehen sich natürlich auch Agnis Epitheta *kṛṣṇádhvan-*, *kṛṣṇáyāma-*, *kṛṣṇávyathis-* usw.<sup>3</sup> Bedürfte es noch eines Beweises, so würde er durch VI, 60, 10: *yó arcíṣā vānā víśvā pariśvájat | kṛṣṇá kṛṇóti jihváyā* || erbracht. Davon, daß die Dichter diesen ‚schwarzen Weg‘ des Agni als ‚Schrecknis‘ angesehen hätten, verraten die Lieder nicht das geringste. Indessen halte ich es für wahrscheinlicher, daß *ábhva-* eine Eigenschaft des in der Verborgenheit weilenden, im Holze oder auch im Wasser versteckten Agni bezeichnet, und zwar ‚das über alles Sein hinausragende‘<sup>4</sup> Wunderbare und Ungeheure seines Wesens, das selbst der Götter Furcht erregte (I, 67, 3: *háste dádḥāno nṛmṇá víśvāny áme devān dhād gúhā niśīdan*; VI, 9, 7: *víśve devā anamasyan bhiyānás tvām agne támasi tasthivámsam*). Da Agnis Versteck im Dunkel (*támasi*) liegt, konnte das *ábhva-* I, 140, 5 *kṛṣṇám* (‚das schwarze Ungeheure‘) genannt werden, obwohl er selbst auch in der

<sup>1</sup> So erklärt Sāyana an dieser Stelle *ábhvam* durch *abhibhavadgamana-mārgam*.

<sup>2</sup> Geldner scheint (Ved. Stud. 3, 121) auch *máhi v.* auf den Rauch zu beziehen. Ich verweise dem gegenüber nur auf X, 3, 2: *kṛṣṇám yád énīm abhi várpasā bhūt*.

<sup>3</sup> Auch *kṛṣṇáso . . . sūráyaḥ* (I, 141, 8) muß irgendwie ‚schwarze Bahnen‘ bedeuten, wie schon Sāyana erklärt, und darf nicht mit Oldenberg, Rgveda z. St. auf den Rauch bezogen werden.

<sup>4</sup> Diese Etymologie des Wortes, die Grassmann (Wtb. s. v.) angehört, trifft meines Erachtens das Richtige. Sie ist noch präziser als Roths ‚Unding‘. Aber auch R. hat schon erkannt, daß das Wort einerseits das Ungeheure im Sinne des Gewaltigen, Furchtbaren, andererseits das Ungeheure im Sinne des Grausigen zum Ausdruck bringt. Beide haben meines Erachtens geirrt, wenn sie das *kṛṣṇám ábhvam* des Agni als ‚schwarzen Schrecken‘ (‚schwarzes Grauen‘) des Dunkels gedeutet und dem *kṛṣṇám* oder *ásitam ábhvam* der Nacht, das durch die Morgenröte verdrängt wird (I, 92, 5; IV, 51, 9), gleichgesetzt haben.



Verborgenheit leuchtet (IV, 7, 6: *vāna ā vitām . . . citrām sántam gūhā hitām*; II, 35, 11: *tād asyānīkam utā cāru nāmāpīcyām vardhate náptur apām*). Dieses Ungeheure und Rätselhafte seines Wesens und die übernatürliche Macht, die ihm in seinem geheimnisvollen Versteck innewohnt, flößen wohl Scheu, ja Furcht ein; sie sind aber keineswegs als ‚Schrecknis‘ oder ‚Drohgespenst‘ gedacht. Die Götter und die Angiras bemühen sich nicht, den versteckten Agni ‚durch Bitten zu besänftigen‘, sondern sie beten ihn an und preisen ihn und ‚finden‘ ihn dadurch (VI, 9, 7: *vīśve devā anamasyan bhiyānās*; X, 46, 2: *gūhā cātantam uśijo nāmobhir ichanto dhīrā bhīgavo vīndan*; I, 67, 3: *vidāntim ātra nāro dhiyaṁdhā hṛdā yāt taṣṭān mántrān āśaṁsan*). Nur wenn man das *ābhvam* des Agni so versteht, lassen sich die Verse II, 4, 5 und VI, 4, 3 ungezwungen erklären. Der erstgenannte Vers besagt: Als sie mir das Ungeheure des [im Holze verborgenen] Holzverzehrers<sup>1</sup> priesen [d. h. ihn unter Lobpreisungen durch Reiben der Hölzer entzündeten], da vertauschte er die Farbe [d. h. wurde er aus einem im Dunkeln hausenden zum helleuchtenden Feuer] gleichwie [er] den [ihn suchenden und sein *ābhvam* preisenden] *uśijaḥ* [seine Farbe vertauscht hat]. Der andere Vers bedeutet: Dessen Ungeheures die Himmel gleichsam<sup>2</sup> preisen, er kleidet sich in Glanzesfülle wie die leuchtende Sonne, d. h. es ist, wie wenn die Himmel selbst des verborgenen Agni *ābhvam* gepriesen und ihn entzündet hätten, so daß er der Sonne gleich erstrahlte. Wie in II, 4, 5 so stehen auch in VI, 4, 3 Nebensatz und Hauptsatz im Verhältnis von Ursache und Wirkung. Auch

<sup>1</sup> So ist *vanádoḥ* wohl mit Grassmann und Oldenberg, RV. z. St. zu interpretieren. Möglich wäre immerhin auch *me . . . vanádoḥ* ‚meine Gebete‘ (Geldner, Ved. St., I. c. 120). Vgl. X, 104, 7: *īndram namasyā jaritūḥ pananta*. Dagegen macht der Zusammenhang Ableitung von \**vanád-* = *vānas-* (Bartholomae, Stud. z. indog. Sprachg. I, 64) und die noch ferner liegende Auffassung von *vanádoḥ* als ‚Gewässer‘ (zu lat. *unda-*: Johansson, Beitr. z. griech. Sprachk. 151; Lagercrantz, KZ. 34, 409) unmöglich. Das *me* schließt Beziehung auf die Wasser vollständig aus.

<sup>2</sup> Mit Unrecht bemängelt Pischel (Ved. St. I, 201) die Wiedergabe von *nā* durch ‚gleichsam‘. Denn *nā* kommt im RV. als Vergleichspartikel in dem von den Indern *utprekṣā* genannten Vergleich öfter vor. Ich erwähne nur I, 23, 15: *góbhir yávam ná carakṣat*; II, 4, 7: *agnih . . . atasāny uṣṇān kṛṣṇāvyathir asvadayan ná bhūma*.



I, 140, 5: *kṛṣṇám ábhvaṃ máhi várpaḥ kárikrataḥ*, worin *kárikrataḥ* wohl nicht nom. pl. ist, sondern als gen. sing. zu *asya* gehört, bezieht sich offenbar auf das sich immerfort wiederholende Sichtbarwerden des im Dunkel versteckten Agni: ‚der sich das schwarze Ungeheure [und] die hehre (Glanz-)Gestalt (abwechselnd immer wieder) schafft‘. Und wenn man mit Geldner (l. c. 119) annehmen darf, daß *aminanta* in I, 79, 2: *á te suparṇá aminantañ évaiḥ* bedeute ‚sie verwandelten sich‘, so kann damit schwerlich etwas anderes gemeint sein, als daß die schönbeschwingten (Flammen) an die Stelle des bisherigen Dunkels getreten sind. Denn, daß die Flammen sich (trotz Śat. Br. 5, 3, 5, 17) nicht in Rauch verwandeln, und daß *kṛṣṇó nonāva vṛṣabhó* nicht auf den Rauch gemünzt sein kann, ist nach dem, was oben über den Rauch bemerkt worden ist, nicht zweifelhaft.

Wie in der Verbindung mit Agni, so bedeutet *ábhva*-offenbar auch in II, 33, 10: *árhann idám dayase víśvam ábhvaṃ ná vá ójīyo rudra tvád asti* nicht ‚Schrecknis‘,<sup>1</sup> sondern das ‚Ungeheure, Furchtbare‘ des Gottes. *Ábhvam* stellt hier nur eine Steigerung von *ójas* dar, das in der unserer Stelle ähnlichen, auf Indra sich beziehenden Wendung *sám yád ójo yuváte víśvam ābhir* (V, 32, 10) steht. Darauf deutet auch das folgende *ná vá ójīyo . . . tvád asti*, worin zu *ójīyo* gewiß nicht *ábhvam* (Geldner, Komm. zu ‚Der Rígv. in Ausw.‘) zu ergänzen ist. Überaus gezwungen ist, wie schon Oldenberg (RV. z. St. bemerkt hat), Geldners Übersetzung von I, 24, 6: *ná yé vātasya praminánty ábhvam* ‚noch entwischen die (Gangarten) des Vāta (deinem [also des Varuṇa]) Drohgespenst.‘ Sāyaṇas Ergänzung von *gativīśeṣaḥ* zu *yé* ist unverfälschte Kommentatorenweisheit. Außer dem Zusammenhang weist schon das (auch von Geldner erwähnte) Kompositum *vātapramiyaḥ* (IV, 58, 7) darauf hin, daß *ábhvam* hier das Ungeheure, d. i. die furchtbare Gewalt und Schnelligkeit des Sturmwindes ist. Dieselbe Bedeutung möchte ich schließlich gegen Roth und Grassmann auch für das *ábhvam* in Anspruch nehmen, das die Maruts ‚erzeugten‘ (I, 168, 9) oder ‚in Bewegung setzen‘ (*junanti*: I, 169, 3). Es ist das Ungeheure, Gewaltige, Furchtbare der

<sup>1</sup> So auch Hillebrandt, Lieder d. RV., p. 96 ‚alle Schrecken‘.

Sitzungsber. d. phil.-hist. Kl. 176. Bd. 7. Abh.



Maruts, das sich in Sturm und Regen (V, 58, 3: *vr̥ṣṭīm . . . junánti*) äußert, und nicht ‚das grauerregende Dunkel der Gewitterwolke‘ (Grassm., Wtb. s. v.). Viel zu weit geht wieder Geldner, wenn er (l. c. 122 f.) *ábhvam* — ‚die heraufziehende Gewitterwolke‘ — durch ‚Drohgestalt‘ und ‚Spuk‘ wiedergibt. Zwar erbeben Himmel und Erde, erzittern die Berge und fürchten sich alle Wesen, wenn die Maruts im Sturme einherfahren, aber die vedischen Dichter haben weder das Treiben der Maruts als ‚Spuk‘, noch auch eine ihrer Erscheinungsformen als ‚Drohgestalt‘ angesehen.<sup>1</sup> Werden die Maruts doch (V, 83, 6) sogar angefleht, Regen — der ja gemäß V, 58, 3 ihr *ábhvam* ist — zu spenden, wie Parjanya aufgefordert wird, mit der Donnerwolke herbeizukommen. ‚Drohgestalt‘, ‚Spuk‘, eigentlich wohl ‚das Ungeheure‘, ‚Grauenhafte‘, ‚Grausige‘ sind Bedeutungen, die dem Worte *ábhva-* nur dort eigen sind, wo es sich auf böse Mächte der Finsternis bezieht. Derselbe Unterschied zwischen guter und schlimmer Bedeutung liegt ja auch bei dem dem Sinne nach verwandten Worte *ghorá-* vor, das im RV. insbesondere als Beiwort von Göttern ‚furchtbar‘, d. i. Furcht erregend, bedeutet, daneben aber auch — im RV. wohl nur an zwei oder drei Stellen — das ‚Grauenhafte‘, ‚Grausige‘ der Zauberei usw. bezeichnet. Und ähnliches gilt auch für das Wort *ugrá-*, das im RV. als Epitheton von Göttern — auch des Rudra — durchwegs ‚stark‘, ‚gewaltig‘ bedeutet, während es später auch die Bedeutungen ‚grausig‘, ‚schrecklich‘ annimmt und im Ath.V. *ugrí* sogar Bezeichnung einer Dämonin ist.

Aus diesen Ausführungen ergibt sich, daß Pischels Etymologie der Wurzel *pan-* auch durch die Verbindung von *pan-* und *ā-pan-* mit *ábhva-* keineswegs bestätigt wird. Es gilt nun noch, die letzte Stütze dieser Etymologie zu prüfen. Haben alle bisher untersuchten Beweisstellen, auf die Pischel und

<sup>1</sup> Dagegen wird man sich nicht etwa auf V, 63, 6: *abhrá vasata marútaḥ sū māyāyā* berufen dürfen, oder darauf, daß die Maruts auch *māyinaḥ* genannt werden. Die *māyā* der Maruts ist ebensowenig wie die der anderen Götter des RV. mit niederem Zauber identisch. Geldner scheint ja die Ved. St. 1, 142 f. niedergerissene Mauer, die auch bei dem Worte *māyā* ‚künstlich zwischen Veda und späterem Sanskrit errichtet worden ist‘, im ‚Glossar‘ wieder aufgebaut zu haben!



Geldner sich berufen haben, vollständig versagt, weil die auf der Etymologie *pan-* = *paṇ-* (‚handeln‘) beruhenden Übersetzungen teils unmögliche, teils ungemein gekünstelte Vorstellungen enthalten, wie sie etwa dem Dichter des *Śiśupālavadhā*, nicht aber den vedischen Hymnendichtern zugemutet werden dürften, so wird die letzte Beweisstelle von vornherein wenig Vertrauen erwecken. In IV, 33, 5 äußern der älteste, der jüngere und der jüngste der Ṛbhus nacheinander die Absicht, aus dem Becher des Tvaṣtar (I, 20, 6) zwei, drei, beziehungsweise vier Becher zu verfertigen. Hierauf spricht der Dichter: *tváṣta ṛbhavas tát panayad váco vah*. Dies soll nach Pischel bedeuten: ‚Tv. . . wettete auf dieses euer Wort‘, d. i. nahm euch beim Wort. Auch Geldner setzt für diese Stelle (‚Glossar‘ s. v.) die Bedeutungen ‚wetten‘, ‚einschlagen‘, ‚eingehen auf an. Angenommen, die Konstruktion sei bei dieser Interpretation einwandfrei, ist es doch, wie schon Böhlingk (Ber. sächs. Ges. Wiss., Bd. 54, 16) hervorgehoben hat, nicht eben wahrscheinlich, daß Tv. die Ṛbhus beim Wort genommen und eine Wette abgeschlossen haben soll. Viel natürlicher, mindestens aber ebensogut möglich ist doch wohl die Annahme, der Dichter habe, schon um das Großartige des von den Ṛbhus geplanten Werkes zu betonen, sagen wollen, daß der große Götterkünstler Tv. diese Rede der Ṛbhus bewundert habe.<sup>1</sup> Warum sollte Tv. nicht zunächst rühmend anerkannt haben, daß die Ṛbhus ein gar wunderbares und schwieriges, vielleicht unausführbares Kunstwerk auszuführen beabsichtigten? Nachher wird Tv. allerdings unwillig (*ávenat*) und will die Ṛbhus töten (I, 161, 5), als sie das Werk vollbracht haben. Aber es ist doch wohl bezeichnend, daß Tv. erst dann in Zorn gerät und über die seinem Werke zugefügte Beleidigung (*ánindiṣuḥ*: I, 161, 5) klagt, als er die vier Becher vollendet sieht (*dadṛśván*: IV, 33, 6; *yadāvākhyat*: I, 161, 4). Damit verträgt sich die An-

<sup>1</sup> Weniger wahrscheinlich ‚Tv. verwunderte sich über diese eure Worte‘ (so Böhlingk, l. c.). Die im nächsten Verse folgenden Worte des Dichters *satyám ūcur* (‚sie haben wahr gesprochen‘, vgl. I, 161, 9: *ṛtá vādantaḥ*) deuten durchaus nicht notwendig auf einen vorher stattgefundenen Abschluß einer Wette hin; sie enthalten vielmehr die nachdrückliche Versicherung des Dichters, daß die Ṛbhus das schwierige Werk tatsächlich zustande gebracht haben.



nahme, daß Tv. vorher den Plan der Rbhus bewundert oder als wunderbar gerühmt habe, gewiß sehr wohl. Läßt sich die Pischel-Geldnersche Auffassung dieser Stelle auch nicht mit derselben Sicherheit widerlegen, mit der dies in allen übrigen Fällen möglich gewesen ist, so wird doch unbefangenes, von den Tendenzen der ‚Ved. Studien‘ nicht beeinflusstes Urteil meine im wesentlichen nicht neue Erklärung vorziehen, zumal da sie sich mit der an allen anderen Stellen feststehenden Bedeutung der Wurzel *pan-* im Einklang befindet.

Alle Bemühungen, für *pan-* die der Wurzel *paṇ-* (‚handeln, usw.‘) eigenen oder von ihnen abgeleitete Bedeutungen festzustellen, haben sich somit als ganz vergeblich erwiesen. Nicht besser ist es aber auch um die rein sprachlichen Erwägungen bestellt, mit denen Pischel (l. c. 199) und, lange vor ihm, schon Benfey (KZ. 8, 16) ihre Ansicht begründet haben, daß *pan-* nur eine Nebenform von *paṇ-* sei. Nach P. verhält sich *pan-* zu *paṇ-* wie ved. *bhan-* zu kl. *bhaṇ-*, *at-* zu *aṭ-*, *cat-* zu *caṭ-*. In Wirklichkeit ist dieser Vergleich nur für das bei Grammatikern und Lexikographen mit der Bedeutung ‚loben‘ vorkommende *paṇ-* zulässig. Nur bei diesem kann, wie in einer Reihe anderer Wörter (Wackernagel, Altind. Gramm. I, 172f.; 194 f.), der Zerebral für einen ursprünglichen Dental eingetreten sein, ohne daß ein benachbarter Laut die Zerebralisierung verursacht hätte. Nur mit diesem *paṇ-* stimmt *pan-* außer in der Bedeutung auch in der Form der abgeleiteten Bildungen (*paṇāyá-*, *paṇasya-*, *paṇāyya-*: *panāyá-*, *panasyá-*, *panāyya-*) überein. Das *ṇ* von *paṇ-* ‚handeln‘ aber [dazu *paṇí-*] geht auf *r* + *n* oder idg. *l* + *n* zurück, je nachdem, ob man diese Wurzel mit Benfey zu *πέριημι* oder mit anderen zu lit. *pèlnas*, gr. *πωλέω* (Uhlenbeck, Et. Wtb.) stellt. Daß für solches *ṇ* in einer Nebenform *n* hätte eintreten können, ist völlig ausgeschlossen. Nachweisbar und verständlich ist einzig und allein der Wandel von *n* zu *ṇ*.

Auch noch eine andere Etymologie der Wurzel *pan-* erweist sich bei näherer Prüfung als unhaltbar. O. Lagercrantz hat sich (KZ. 34, 406ff.) große Mühe gegeben, die Verwandtschaft von *pan-* mit *πέρομαι*, *πονέω*, *πονέομαι* zu beweisen. Er findet, Pischel habe ‚in überzeugender Weise dargetan‘, daß es um die Bedeutungsangaben des Pet. Wtb. zu *pan-* ‚nicht eben gut be-



stellt' sei, und glaubt durch seine eigene Untersuchung und durch seine 'einfache und natürliche Deutung' der in Betracht kommenden Rgvedastellen das Berechtigte seiner Etymologie 'zu voller Evidenz' dargelegt zu haben. Wie weit diese Deutung davon entfernt ist, einfach und natürlich zu sein, soll im folgenden gezeigt werden. Ganz unbegreiflich ist die Übersetzung von VII, 1, 10: *yé me dhíyam panáyanta praśastām* 'die, welche meine ausgezeichnete Hymne veranstaltet haben (= sich bemüht, sie zustande zu bringen)'. Wie? Die reichen Opferherren sollten sich um das Zustandekommen der Hymne bemüht, also etwa dem Dichter beim Dichten geholfen haben?<sup>1</sup> So niedrig hat nicht einmal Pischel die Dichter eingeschätzt, der die Opferherren den im Liede angebrachten 'Kniff' 'abkaufen' läßt! Die Stelle *tvāṣṭa ṛbhavas tát panayad váco vah* übersetzt L.: 'Tv., o R., ward verlegen (oder ängstlich zu Mute, bekümmert) wegen dieser eurer Rede.' An und für sich wäre es ja möglich, daß Tv. 'bekümmert' wurde, wie ja noch so manches andere möglich wäre. Ist es aber auch denkbar, daß *panayad* in der Bedeutung 'bekümmert sein wegen einer Sache' sich mit dem Akkusativ (*váco*) verbunden hätte? Im Griechischen finden wir doch auch nur *οὐ με πορεῖ* und *πορούμενος* ('Schmerz empfindend')! In VI, 4, 3: *dyāvo ná yásya panáyanty ábhvam* soll *pan* 'erwerben, erringen, erreichen' bedeuten, wobei *ábhvam* als Substantiv verstanden werden muß, während II, 4, 5 *á yán me ábhvam vanádaḥ pánantośígbyo námimīta várṇam* übersetzt wird: 'Da mir die Gewässer den gewaltigen [d. i. den im Wasser verborgenen Agni] gedeihen gemacht, zeigte er seinen flammenden Glanz uns, wie solchen, die nach ihm sehnten.' Ist es natürlich, daß *pan-* in der Verbindung mit *ábhvam* zwei so verschiedene Bedeutungen besitze? Als unhaltbar erweisen sich ferner auch die Übersetzungen von V, 20, 1: *yám agne . . . mánýase rayīm táṃ no gīrbhīḥ śraváyyam devatrā panayā yújam* 'um das, was du . . . für wahren Reichtum hältst, möge ich mich vor den Göttern befleißigen als einen Ge-

<sup>1</sup> Diese Auffassung wird selbstverständlich nicht durch VII, 19, 10: *eté stómā narām nṛtama túbhyam* gerechtfertigt, wo *narām* sich entweder (vgl. *nárah* in 8 und 9) auf die Priester — und nicht mit Grassmann, Übers. und Sāyana auf die Opferherren — bezieht, oder aber, wie Ludwig und Oldenberg RV. z. St. annehmen, von *nṛtama* abhängig ist.



nossen rühmenswert in unseren Liedern', X, 74, 4: *á tát ta indráyavah pananta* ,dessen beflissen sich dir gegenüber . . . die Lebenden' (mit Beziehung von *tát* auf *dhíyam ca yajñám ca* in V. 3) und VIII, 2, 17: *ná ghem anyád á papana . . . távéd u stómaṃ ciketa* ,um sonst nichts habe ich mich . . . bemüht, nur auf dein Lob habe ich geachtet'. Ich begnüge mich damit, für alle diese Stellen auf das oben zu ihnen Bemerkte hinzuweisen.

In einer stattlichen Anzahl von Stellen soll aber *pan-* nach L. ,verehren' bedeuten. Es sei ,in der vedischen Theologie eine gewöhnliche Spezialisierung, die Verba des Handelns, Tuns von der Wirksamkeit zu gebrauchen, welche sich in dem den Göttern dargebrachten Opfer äußert'. Indessen läßt schon die Verteilung der Bedeutung ,verehren' und der den griechischen Wörtern eigentümlichen Bedeutungen auf die einzelnen Stellen erkennen, daß es um die Etymologie *pan-*: *πένομαι* ,nicht eben gut bestellt' ist. So wird *pan-* in VII, 45, 2: *nūnám só asya mahimā paniṣṭa*, VIII, 101, 11: *mahás te sató mahimā panasyate* und X, 75, 9: *mahān hy āsya mahimā panasyáte* die Bedeutung ,verehren' zugewiesen, während I, 87, 3: *té . . . svayám mahitvám panayanta* besagen soll, daß die Maruts durch ihr Spiel, ihren Lärm, ihre glänzenden Speere an ihrer eigenen Herrlichkeit arbeiten (oder für sie sorgen),<sup>1</sup> und VI, 75, 6: *abhísūnām mahimānam panāyata* übersetzt wird: ,Er [der gute Wagenlenker] besorgt den Zügeln Kraft.' Ist es wahrscheinlich oder natürlich, daß *pan-* in der Verbindung mit *mahimān-* (*mahitvá-*), ,wenn vom Kultus die Rede ist', ,verehren' bedeute, außerhalb des ,Kultus' aber ,für etwas sorgen'? Und ist es etwa weniger natürlich, VI, 75, 6 zu übersetzen: ,Er rühmte (oder bewunderte) die Herrlichkeit der Zügel'? In ähnlicher Weise soll *pan-* in III, 6, 7: *a pó<sup>2</sup> yád*

<sup>1</sup> Zu dieser Stelle vgl. das oben gegenüber Pischels Deutung Bemerkte.

<sup>2</sup> Wofür mit Geldner, Ved. St. 1, 114 und Oldenb., RV. z. St. *ápo* gelesen werden muß. Die Stelle wird aber meines Erachtens erst nach Tilgung des Akzentes von *panáyanta* übersetzbar. Ich übersetze also: ,Das Werk, das du, o Agni, in den Hölzern gierig brennend (vollbrachtest) [oder: als du, o A., in den H. gierig branntest], (das) des . . . Priesters bewunderten die Götter', und vergleiche X, 88, 6: *māyám ā tú yajñíyānām etām ápo yát tūrṇís cárati prajānán* ,[sehet] da diese Wunderkraft der



*agna usádhaḡ váneṣu hótur mandráśya panáyanta deváh* und III, 34, 6: *mahó mahāni panayanty asyéndrasya kárma* dem Kultus angehören, also ‚verehren‘ bedeuten, dagegen *panayáyya-* und *panāyya-*, die Epitheta zu *kṛtām*, *ójas*, *tád* (sc. *kárma* oder *kṛtām*) sind, ‚das, worauf Mühe und Arbeit verwendet wird‘. Demgemäß übersetzt L. VI, 69, 5: *tát panayáyyam vām* ‚es war eine Heldentat von euch‘, I, 160, 5: *panāyyam ójas* ‚tatenschwangere<sup>1</sup> Kraft‘, Vāl. 9, 3: *panāyyam tád . . . kṛtām vām* (vgl. Ait. Br. 6, 15: *panāyyam karma*) ‚es war eine Großtat von euch‘, während doch nur ‚rühmenswerte, bewundernswerte Tat (Kraft)‘ gemeint sein kann.<sup>2</sup> Wenn aber *panāyyam* in Verbindung mit *ójas* (*kṛtām*, *kárma*) diese Bedeutung hat und X, 75, 9 *panasyáte* (*mahimā*; vgl. *mahimā vām . . . pániṣṭha(h)* und *m. paniṣṭa*) durch ‚Bewunderung erregen‘, ‚bewundernswert sein‘ (L. ‚verehrt werden‘) wiedergegeben werden muß, so darf man I, 55, 2: *sanāt sá yudhmá ójasā panasyate* nicht übersetzen: ‚Immerfort vollführt dieser Kämpfer Taten in seiner Gewaltigkeit.‘ Mag Indra sonst *ójasā* (‚durch seine Kraft‘) Taten vollbringen, so ergibt sich doch für *ójasā panasyate* aus den angeführten Gründen mit Notwendigkeit die völlig einwandfreie Übersetzung: ‚Er erregt Bewunderung durch seine Kraft.‘ Dieselbe Bedeutung hat *panasyáte* auch in der letzten Stelle, in der es noch vorkommt, in III, 51, 3: *ākaré vásor jaritā panasyate*<sup>3</sup> (*‘nehāsa stúbha índro duvasyati*) ‚bei dem Gutverteiler erwirbt der Sänger sich Bewunderung‘ (‚die harmlosen Lieder ehrt Indra‘). Einer ähnlichen Verbindung von *jarit-* und *pan-* begegnen wir noch I, 180, 7:

Götter, [sein] Werk, wenn er rasch vordringend einhergeht, der Weise‘. *Yát tūrṇis c.* entspricht *yád . . . usádha. váneṣu*. Vgl. auch VI, 12, 5: *ádha smāśya panayanti bhāso vṛthā yát tákṣad anuyāti prthvīm* und VII, 7, 2: *á yāhy agne . . . mandró devānām sakhyám juṣāṇáh | . . . jámbhebbhir víśvam usádhaḡ vānāni ||*.

<sup>1</sup> Man würde doch ‚Kraft, auf die Mühe und Arbeit verwendet wird‘ erwarten! Das wäre aber Kraft, die durch Mühe und Arbeit zu schaffen oder zu erlangen ist. Wie gelangt man von da zu ‚tatenschwangerer Kraft‘? Mit *panāyya-* ist hinsichtlich der Bildung und Bedeutung *śravāyya-* (wie mit *panasyú-* das entsprechende *śravasyú-*) zu vergleichen.

<sup>2</sup> Vgl. noch I, 39, 2: *táviṣṭi pānīyasē* (von den Maruts) und VI, 18, 9: *tvákṣasā pányasā* (von Indra).

<sup>3</sup> L. deutet *p.* ganz falsch aktivisch (‚verehren‘) mit Objekt im Lokativ.



*vayám cid dhí vām jaritārah satyā vipanyāmahe ví pañír hitāvān* ,nur wir werden ja als eure wahren Sänger gerühmt, der P. (dagegen) als Besitzer von Schätzen'.<sup>1</sup>

Daraus folgt zunächst für *panasyú-*, daß es nicht ,derjenige, welcher arbeitet oder sich bemüht', also als Attribut der Götter ,tatkünftig', ,in bezug auf die Wirksamkeit beim Opfer' aber [d. i. in *dhíyo . . . panasyúvah*: IX, 86, 17] ,verehrend', sondern durchwegs ,Bewunderung erregend', ,bewundernswert' bedeutet. Genau dasselbe muß aber auch für *vipanyú-*, das L. ebenso beurteilt wie *panasyú-*, an den Stellen gelten, an denen es Attribut von Göttern oder — wie in IX, 86, 17 neben *panasyú-* — nähere Bestimmung von *dhíyah* ist. Erwägt man, daß nach den oben mitgeteilten Beispielen die Sänger gerühmt werden' oder ebenso wie ihre Lieder Bewunderung, d. i. Anerkennung bei Göttern und Menschen erstreben, so wird man für *vipanyú-* wohl auch dort, wo es sich auf die Sänger (*vípra-*) bezieht, die Bedeutung ,bewundernswert', ,rühmlich' der von Roth, Grassmann und anderen angesetzten aktivischen Bedeutung ,bewundernd' vorziehen dürfen.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Roth, Grassm., Hillebr. Ved. Myth. 1, 87 (auch Oldenb. RV. z. St.) übersetzen ,wir rühmen uns . . .; der P. rühmt sich . . .', und Hillebr. lehnt die Annahme passiver Bedeutung ab, ,weil der Pañi niemals ,gerühmt wird'. Wenn es auch V, 61, 8 heißt: *pímāñ íti bruve pañíh*, so halte ich es doch für sehr wohl möglich, daß der Dichter, um seiner Verachtung für den Pañi Ausdruck zu geben, gesagt habe, der geizige, nicht opfernde, ungläubige Pañi werde nur wegen seines Reichtums gerühmt, während er, der opfernde Priester, von den Göttern als der wahre Sänger anerkannt und belohnt werde. Daß der Pañi wegen seines Reichtums von den Menschen gerühmt wurde, ist doch bei dem für irdische Güter sehr entwickelten Sinn der vedischen Inder keineswegs unwahrscheinlich. Den Priestern ist es aber darum zu tun, die Gunst der Götter für ihre eigene Person und für ihre Opferherren zu gewinnen und von den Pañis abzulenken. Vgl. z. B. IV, 25, 7: *ná revátā pañínā sakhyám índró 'sunvatā sutapāh sám grñite*; VII, 19, 9: *yé te hávebhír ví pañíñr ádāsann asmān vñṣva yújyāya tásmāi* (,die durch deine Anrufungen die Pañis in Mißkredit brachten [wörtl.: wegverehrten, vgl. I, 133, 7: *sunvāno hí śmā yájaty áva dvíṣo*] . . .'); VIII, 97, 2: *yájamāne . . . táñ dhehi má pañáu*. Ganz falsch faßt L. (mit Ludwig und Sāyana) *vipanyāmahe* aktivisch mit *vām* als Objekt.

<sup>2</sup> Vgl. die Epitheta der Sänger VI, 19, 4: *ánedyā anavadyā(h)* (wie III, 31, 13: *gíro . . . anavadyāh*) und I, 38, 5: *mā vo . . . jaritā bhūd ájoṣyah*.



Daraus ergibt sich für das dazu gehörige Substantiv *vipanyā-* die Bedeutung ‚Bewunderungswürdigkeit‘, und es unterliegt denn auch keinem Zweifel, daß die in VIII, 8, 19 als *vipanyū* angerufenen Ašvin I, 119, 7 ihre Wundertat ‚in bewundernswerter (wunderbarer) Weise‘ (*vipanyáyā*) vollbringen, und daß Agni VI, 16, 34 die Feinde ‚in bewundernswerter Weise‘ (*vipanyáyā*) erschlägt. Liegt dies nicht viel näher als die Auffassung, daß die Ašvin ‚durch ihre Bemühungen‘ und Agni ‚vermittels seiner Arbeit‘ (!) ihre Taten vollbringen? Nichts berechtigt oder zwingt, den Instrumental *vipanyā* in IV, 1, 12: *prá śárdha āṛta prathamám vipanyān ṛtasya yónā . . . | spārhó yúvā vapuṣyò vibhāvā* anders aufzufassen. L.s Übersetzung ‚eine Schar erhob sich arbeitend . . . , d. h. mit dem Streben hervorzukommen‘ ist, wie kaum gesagt zu werden braucht, überaus gekünstelt und, von allem andern abgesehen, höchst unwahrscheinlich. Daß die Wiedergabe von *vipanyā* durch ‚in bewundernswerter Weise‘ durchaus zutrifft, wird zum Überfluß durch die ebenfalls von Agnis Geburt handelnde Stelle III, 1, 13: *apám gárbham . . . devāsaś cin . . . pániṣṭham jā-tám . . . duvasyan* bewiesen. Es versteht sich nunmehr von selbst, daß in III, 28, 5: *áthā devéṣv adhvarám vipanyáyā dhā rātnavantam* Agni nicht angefleht wird, ‚vermöge seiner Arbeit (*vipanyáyā*), d. h. seiner Wirksamkeit im Opferfeuer, den Göttern das Opfer darzubringen‘. Ich glaube aber auch, daß es nicht gestattet ist, ohne Not die Bedeutung aufzugeben, die für das Wort an den vorher zitierten drei Stellen gesichert ist. Es läge wohl nahe, zu übersetzen: ‚Und bringe dann das Opfer mit Lobpreis zu den Göttern‘.<sup>1</sup> Aber ebenso wohl möglich ist doch die Fassung: ‚Und bring‘ in bewundernswerter Art das Opfer zu den Göttern.‘ Während in I, 119, 7 und VI, 16, 34 *vipanyā-* das Bewundertwerden oder Wunderbarsein der Taten bezeichnet (vgl. oben zu *panāyyam kṛtām*;

<sup>1</sup> Ludwig übersetzt I, 119, 7 ‚mit Liederkunde‘ (ganz unmöglich!), VI, 16, 34 ‚durch Liederkunde‘, IV, 1, 12 ‚mit dem Singen‘, III, 28, 5 ‚vermöge deiner Liedertätigkeit‘. Sāyaṇa erklärt die Instrumentale I, 119, 7: *stutyā . . . stutau santau*, VI, 16, 34: *stutyā stūyamāno*, IV, 1, 12: *stutyā yuktam* und III, 28, 5: *stutilakṣaṇayā vācā stutas*. Daß auf S. kein Verlaß ist, beweisen, wie wir sehen werden, seine Erklärungen von *pānyas-*, *pānyas-* und *pāniṣṭha-*.



*mahima* (*yudhmāḥ*) *panasyāte*; *panasyú-* und *vipanyú-* als Attributen von Göttern), in IV, 1, 12 das Bewundertwerden von Agnis Geburt durch Götter und Menschen, ist *vipanyā-* in unserer Stelle wohl das mit Belohnung verbundene Bewundertwerden des Opferfahrers Agni und seiner Opfergaben durch die Götter (vgl. oben zu *panasyú-* und *vipanyú-* als Attributen von *dhiyah*; *jaritā panasyate*; *vām jaritārah . . . vipanyāmahe*). Auch in X, 72, 1: *devānām nū vayāṁ jānā prā vocāma vipanyāyā* muß v. nicht notwendig ‚mit Lobpreis (Bewunderung)‘ bedeuten. Ich übersetze auch hier ‚in bewundernswerter Art‘ und beziehe es auf die auch in anderen Fällen (vgl. noch *pānyasim dhitīm*) durch eine Ableitung von *pan-* ausgedrückte Bewunderungswürdigkeit des Liedes.<sup>1</sup>

Wenn L. sich für seine Etymologie ferner auf *panū-* in I, 65, 4: *vārdhantīm āpaḥ panvā sūśīśvim* beruft und *panvā* übersetzt ‚vermittels ihrer Fürsorge (= vermittelt ihrer Mühe)‘, so läßt sich im Hinblick auf II, 35, 4: *tām . . . marmṛjyāmānāḥ pāri yanty āpaḥ* zwar nicht leugnen, daß die Wasser sich um Agni ‚bemühen‘. Aber mindestens ebenso möglich ist die Auffassung, daß die Wasser Agni ‚mit Lobpreis (Bewunderung)‘ oder auch ‚in bewundernswerter Art‘ wachsen machen. Auf das Wunderbare seiner Erscheinung in den Wassern beziehen sich deutlich II, 35, 3: *tām ū sūcim . . . dīdivāmsam apām nāpātām pāri tasthur āpaḥ* und 11: *tād asyānīkam utā cāru nāmāpīcyām vardhate nāptur apām*.

Für die noch übrigbleibenden Ableitungen läßt sich mit absoluter Sicherheit feststellen, daß ein Zusammenhang von *pan-* mit *πένομαι*, *πονέω* nicht besteht. Bei *pānipnatam*, einem Epitheton des Soma, schwankt L. zwischen den Bedeutungen ‚wirksam‘ und ‚zubereitet‘, zieht aber die zweite Bedeutung vor, während Hillebrandt, Lieder des RV., p. 34 es durch ‚eifrig‘ wiedergibt. Wenn wir VIII, 2, 25 *pānyam-panyam . . . sómam* finden, und *pānya-* überall ‚bewundernswert‘ bedeutet, so werden wir nicht daran zweifeln dürfen, daß *pānipnatam* ‚den (immer wieder) sich als sehr bewundernswert erweisenden‘ meint.

<sup>1</sup> Vgl. VII, 23, 1: *úd u bráhmāny airata śravasyā* (‚mit dem Verlangen nach Preis‘; unrichtig Grassm. Übers. ‚preisend‘ und Pet. Wtb. ‚flugs, eilig‘). An *vāndyebhiḥ sūśaiḥ* (V, 41, 7) und an die Epitheta *mahī*, *brhātī* u. dgl. m. zu *gír-*, *dhi-* usw. braucht kaum noch erinnert zu werden.



Was ferner *panití-* betrifft, das dreimal als Attribut von Göttern vorkommt, so ist der Umstand, daß in III, 54, 9 und V, 41, 6 die Bedeutung ‚tatkünftig‘ wohl ‚paßt‘, keineswegs ein Beweis für ihre Richtigkeit. Daß die Götter in III, 54, 9: *purā-ṇám . . . mahāḥ pitúr janitúr jāmí tán nah | deváso yátra panitára évair uraú pathí . . . tasthúr antáh* ‚bewundernd‘ (offenbar den Dyaus) genannt werden, darf um so weniger befremden, als sie in demselben Liede (V. 2: *yáyor* — d. i. des Himmels und der Erde — *ha stóme vidátheṣu devāḥ saparyávo mādáyante sácāyóḥ*) in ähnlichem Zusammenhang ‚verehrend‘ (*saparyávaḥ*), d. i. ehrerbietig gegen Himmel und Erde — heißen. Daraus folgt, daß man die derselben Liedergruppe angehörende Stelle III, 57, 1: (*sadyás cid yá* [d. i. *dhenúḥ*] *du-duhé bhūri dhāsér*) *índras tát agniḥ panitáro asyāḥ* weder mit Pischel (Ved. St. 1, 102) ‚da feilschten Indra und Agni um sie [*panitáraḥ* = „Händler“]‘ noch mit L. ‚darum sind I. und A. Gewinner von ihr‘ übersetzen darf. Es ist reinste Willkür, wenn man unter den absonderlichsten Verrenkungen in die Verse bisweilen ‚passende‘, in den meisten Fällen aber höchst unpassende, ja geradezu verschrobene Deutungen hineinpreßt, anstatt daß man mit Beibehaltung einer zum Teile feststehenden Bedeutung den Stellen einen einwandfreien Sinn abzugewinnen sucht. Was an der Übersetzung ‚diese ihre (Fülle [*bhūri*] an Nahrung) bewundern (rühmen) I. und A.‘<sup>1</sup> auszusetzen sein sollte, ist mir unerfindlich. Man ist also auch nicht berechtigt, *panitáram* in V, 43, 6: *prá devám vípraṃ panitáram arkaíḥ* die ‚passende‘ Bedeutung ‚tatkünftig‘ beizulegen. Es ist vielmehr zu übersetzen: ‚Schaffet durch eure Lieder den weisen, [die Lieder] bewundernden (= aner kennenden) Gott herbei.‘<sup>2</sup> Nach all dem, was oben über Ableitungen von *pan-* in Verbindung mit Bezeichnungen des Liedes ausgeführt worden ist, ist diese Übersetzung durchaus einwandfrei.

<sup>1</sup> Zu *tát . . . panitáro asyāḥ* vgl. das oben (p. 13) zu X, 74, 4: *á tát ta indráyávaḥ pananta* Bemerkte, VI, 69, 5: *tát panayáyyaṃ vām* und VIII, 15, 6: *tát . . . ta ukthínó ’nu ṣṭuvanti*.

<sup>2</sup> *Arkaíḥ* ist nicht mit *panitáram*, sondern mit *prá* (*kṛṇudhvam*) zu verbinden. Vgl. Sāyaṇa und die ähnliche Stelle X, 64, 7: *prá vo vāyám . . . stómaiḥ kṛṇudhvam*.



Die Gradationsformen *pányas-*, *pánīyas-*, *pániṣṭha-* sollen nach L. ebenso wie *pánya-* ‚dasjenige, dem man seine Mühe widmet oder widmen soll‘ etc. und ‚wenn vom Kultus die Rede ist‘, ‚verehrt‘ oder ‚anbetungswürdig‘ bedeuten. Diese Auffassung scheitert schon daran, daß — wie Wackernagel in einer brieflichen Mitteilung zu meiner Vermutung über *spānta-* erinnert — von transitiven Wurzeln abgeleitete Gradationsformen nicht passivische Bedeutung haben können. Das scheint auch Geldner übersehen zu haben, der im ‚Glossar‘ *pányas-* (*pániyas-*) durch ‚sehr preiswert, — preisenswert‘<sup>1</sup> und *pániṣṭha-* durch ‚am meisten p.‘ wiedergibt, während schon Roth und Grassmann mit den Bedeutungsangaben ‚wunderbarer, herrlicher, sehr wunderbar‘ usw. auch in sprachlicher Beziehung das Richtige getroffen haben.<sup>2</sup> Die Gradationsformen *pányas-* usw. setzen also eine intransitive Bedeutung der Wurzel *pan-* voraus, die denn auch am deutlichsten, wie wir oben festgestellt haben, in *pānipnatam* vorliegt. Hiezu gehören offenbar noch die Ableitungen *vipanyú-*, *vipanyā-*, *panasyáte* und *panasyú-*. Bei *nūnām só asya mahimā paniṣṭa* (VII, 45, 2) kann man zweifeln, ob passive Bedeutung (‚wurde gepriesen, bewundert‘) wie in *astoṣṭa* usw. vorliege, oder ob man mit Roth intransitive Bedeutung (‚hat sich bewundernswert, wunderbar gezeigt‘, vgl. *mahimā panasyáte*) anzusetzen habe. Der Zusammenhang scheint die zweite Annahme zu begünstigen. Dagegen darf in VI, 60, 4: *tā huve yáyor idám papné víśvaṃ purā kṛtám* die intransitive Bedeutung (‚ist bewundernswert, wunderbar gewesen‘) kaum angezweifelt werden. Was endlich *panitá-* in V, 41, 9: *panitá āptyó yajatáh sádā no . . .* betrifft,

<sup>1</sup> Geldner fügt noch ‚kostbar‘, ‚best‘ hinzu, was sich offenbar auf (*pāriprātā*) *pányasā váryeṇa* (X, 27, 12) bezieht. Dieser Angabe liegt wieder Pischels Etymologie *pan-* = *paṇ-* ‚handeln‘ zugrunde. Daß man auch hier mit der Bedeutung ‚sehr wunderbar (bewundernswert, herrlich)‘ auskommt, die *pányas-* und *pánīyas-* in allen anderen Fällen (in Verbindung mit Götternamen, mit *táviṣṭi-*, *samīdh-*, *tvákṣas-*, *dhīti-*, *kṣáyā-* eigen ist, versteht sich von selbst.

<sup>2</sup> Sāyaṇa erklärt unkonsequent, zum Teile ganz falsch, *pánīyasī-* (*arāmati-*) in X, 64, 15 durch *atyantaṃ stotrakāriṇī*, aber X, 92, 4 durch *stutyatamā*, VIII, 74, 3 *pányāṃsaṃ* (*jātāvedasaṃ*) durch *atīśayena stotāraṃ sādhu kṛtam iti yajamānaṃ stuvantam* (!), IX, 9, 2 (*kṣáyāya*) *pányase* — mit Beziehung auf *jānāya* — durch *stotre*, sonst durch *stutya-*, *atīśayena stotavya-* u. ä.



so kann es der Form nach Part. perf. pass. zu *panay-* sein, also ‚gepriesen‘ (Roth, Grassmann), ‚bewundert‘ bedeuten, aber auch intransitiv als ‚bewundernswert, wunderbar, herrlich‘ verstanden werden, also mit der Bedeutung eines Positivs Epitheton des *Āptya* sein,<sup>1</sup> wie *pányas-* und *pānīyas-* Attribute von *jātávedas-*, *indra-* und *arámati-* sind und *pāniṣṭha-* Beiwort von *apám gár̥bha-* ist. Die Gradationsformen sind natürlich nicht zu *panitá-* gebildet worden, sondern davon unabhängig von der Wurzel direkt abgeleitet.

Damit wären alle Hindernisse beseitigt, die etwa vom Indischen her meiner Identifizierung von ai. *pan-* mit awest. *\*span-*, von *panitá-*, *pányas-* (*pānīyas-*), *pāniṣṭha-*, *\*panas-* (*panasyáte*) mit *spənta-*, *spanyah-*, *spāništa-*, *spānah-* hätten im Wege stehen können. Wenn nun noch die Übertragung der für die vedischen Bildungen festgestellten Bedeutungen auf die awestischen Wörter keinen Schwierigkeiten begegnet, so darf die Etymologie ai. *pan-* = aw. *\*span-* als gesichert gelten. Wo *spənta-*, *spanyah-* und *spāništa-* als Epitheta von Gottheiten (*Ahura M.*, *Arəmati* [vgl. *arámatih pānīyasī*], *Mainyu*, *Fravaši*, *Vāta*, *Ātar* [vgl. *pányas-*, *pānīyas-*, *pāniṣṭha-* von *Agni*]) erscheinen, dürfen wir an Stelle von ‚heilig‘ usw. unbedenklich die Bedeutung ‚wunderbar (herrlich)‘ usw. einsetzen. Dies gilt natürlich auch für diejenigen Fälle, in denen *arəmati-*, *mainyu-*, *fravaši-* und *ātar-* noch nicht Bezeichnungen von Personifikationen sind, sowie für *paras.χratu-* (*Ahura M.s* ‚Vorauswissen‘) und *daēnā* (Y. 45, 11). Bei *mąθra-* und *gāθā-* nimmt *spənta-* die Stelle ein, die *pānyasī-* bei *dhītī-* und *panasyú-*, *vipanyú-* bei *dhī-* innehaben. Die *Haomas* werden (Vsp. 9, 3) *spənta-* genannt, wie *Soma* im RV. die Epitheta *pānipnatam* und *pányam-panyam* erhält. Und wenn Y. 10, 11 die den Haoma vom Haraiti-Gebirge forttragenden Vögel (*mərəya*) und Y. 57, 27 die Rosse des Sraoša unter anderem auch *spənta* zu benannt werden,<sup>2</sup> so läßt sich auch hier gegen die Einsetzung der Bedeutung ‚wunderbar, herrlich‘ nichts einwenden. Schwierig-

<sup>1</sup> Denn *no* ist nicht von *panitá*, sondern von *yajatáh* abhängig. Vgl. I, 59, 7: *bharádvājesu yajató*.

<sup>2</sup> Es ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß *spənta-* hie und da, besonders in den Fällen, in denen wir einer Häufung von schmückenden Beiwörtern begegnen, erst später in den Text eingefügt worden ist.



riger mag es scheinen, damit die Verbindung von *spānta-* und *spanyah-* mit *nar-*, dem rechtgläubigen Manne (auch dem Propheten selbst) in Einklang zu bringen. Aber diese Verbindung hat doch eine Parallele in *jaritā panasyate, jaritārah satyā vipanyāmahe* und *vīprā vipanyāvaḥ*. Es wird kaum ein Zufall sein, daß nicht nur die awestischen Wörter durchwegs religiöse Bedeutung besitzen, sondern daß auch *pan-* und seine Ableitungen sich fast ausschließlich auf Götter, auf Eigenschaften und Erscheinungsformen der Götter, auf religiöse Gesänge und auf die rechtgläubigen Menschen, die Priester, beziehen. Es ist allerdings möglich, ja wahrscheinlich, daß *spānta-* und seine Verwandten ebenso wie manche andere Termini des Awesta<sup>1</sup> allmählich eine rein geistliche, kirchliche Geltung erlangt haben, so daß alles, was der Sphäre des rechten Glaubens angehörte, wie die Gesinnung (*χratu-*) des Gläubigen und die religiöse Unterredung (in *spāntō.frasan-*), als ‚herrlich‘ (*spānta-*) bezeichnet werden konnte. Es darf also auch nicht befremden, geschweige denn als Argument gegen meine Etymologie verwendet werden, wenn wir *spānah-*<sup>2</sup> (‚Herrlichkeit‘ in religiösem Sinne) in der Stellung zwischen *masti-* (‚Weisheit‘) und *vaēdya-* ‚Wissen‘ und *spānta* Y. 57, 27 neben *vidvānhō* (aber mit nachfolgendem *asaya* ‚schattenlos‘) antreffen. Aus der auf eine Reihe von Ableitungen sich erstreckenden Übereinstimmung der Form und aus der sehr weitgehenden sachlichen Übereinstimmung, insbesondere aus dem Umstand, daß *spāntā* ständiges Beiwort der Arəmati ist und die mit ihr identische vedische Aramati *pānīyasī* genannt wird, folgt mit der größten Wahrscheinlichkeit, wenn nicht — wie ich meine — mit Sicherheit, daß *spānta-*, *spanyah-*, *spāništa-* und *spānah-*

<sup>1</sup> So z. B. *maga-*, dessen Verwandtschaft mit ai. *maghá-* ‚Geschenk, Gabe‘ für mich trotz Geldner und Barthol., Airan. Wtb., die ‚Bund, Geheimbund‘ übersetzen, seit jeher feststeht. Die neue Lehre wird als ‚Gabe‘ und ‚große Gabe‘ bezeichnet. Mit Recht haben Andreas und Wackernagel (zu Y. 29, 11) diese Bedeutung beibehalten.

<sup>2</sup> Es kann natürlich nur eine der zwei überlieferten Formen *spanah-* und *spānah-* berechtigt sein. Da einem ai. *\*panas-* (*panasyáte*) nur *spanah-* entsprechen kann, ist das *ā* in *spānah-* — wie in zahlreichen anderen Fällen — auf irrtümliche Transkription der im Urtext für einen kurzen Vokal eingesetzten mater lectionis *z* durch einen langen Vokal zurückzuführen. *Spāništa-* aber ist selbstverständlich für *spāništa-* geschrieben.



nicht mit lit. *szveñtas*, aksl. *svęto*, sondern mit den entsprechenden Ableitungen der vedischen Wurzel *pan-* etymologisch verwandt sind. Auf Grund dieses Ergebnisses unserer Untersuchung dürfen wir die Zusammenstellung von *spənta-* mit dem nur an zwei Stellen des RV. vorkommenden *śvāntá-* außeracht lassen, zumal da die Bedeutung dieses Wortes sich nicht ermitteln läßt. Selbst wenn von Sāyaṇas offenbar erratenen Deutungen (I, 145, 4: *śvāntam śrāntam śāntam vā yajamānam*; X, 61, 21: *śvāntasya pravṛddhasya śrāntasya vā*) die Erklärung durch *pravṛddha-* zuträfe, spricht doch so vieles zu Gunsten meiner Ansicht über *spənta-*, daß die Annahme etymologischer Verwandtschaft mit *śvāntá-* als ganz unwahrscheinlich abgelehnt werden darf.

Ich nehme also an, daß die *Aməša Spəntas* die ‚unsterblichen Herrlichen‘ oder — wohl besser — die ‚herrlichen Unsterblichen‘ sind.

Was nun noch die traditionelle Erklärung durch *awzūnīk* betrifft, so halte ich es für möglich, daß dieses Wort, in intransitiver Bedeutung (‚wachsend, groß, reich‘) verstanden,<sup>1</sup> eine ungenaue Umschreibung von *spənta-* ‚herrlich‘ darstellt. Diese Ungenauigkeit mag durch *spənvaṭ* (Y. 51, 21: *nā spəntō . . . ašəm spənvaṭ*) und *spanvanti* (Hāḍ. Nask 1, 4) begünstigt oder verursacht worden sein, die von der Pāhlāvi-Übersetzung durch *awzāyēnīdār* und *awzāyēḍ* wiedergegeben werden, aber gemäß meiner Etymologie von *spənta-* von diesem Worte getrennt werden müssen.

## II.

### Die bisherigen Ansichten über Herkunft und Bedeutung der *Aməša Spəntas* und Kritik dieser Ansichten.

Die Meinungsverschiedenheiten, die in den bisherigen Behandlungen der Frage nach dem ursprünglichen Wesen und der Herkunft der *Aməša Spəntas* zutage treten, beziehen sich im wesentlichen auf die Fragen: erstens, ob sich die A. S. aus bloßen Personifikationen abstrakter Begriffe zu Schutzgottheiten einzelner Elemente und Naturreiche entwickelt haben, oder ob

<sup>1</sup> Wie np. *afzūdān*, so hat auch mp. *awzāyēḍ* (vgl. auch *awzāyīšn*, *awzān*) neben der transitiven auch noch intransitive Bedeutung.



die Entwicklung in umgekehrter Reihenfolge vor sich gegangen sei, und zweitens, ob die A. S. mit den indischen *Ādityas* identisch, ob sie etwa ihr Abbild seien oder nicht. So eingehend und — zum Teile — tiefgründig und wertvoll die diesen Fragen bisher gewidmeten Untersuchungen auch gewesen sind, so steht heute doch noch Meinung gegen Meinung. Die Erklärungsversuche haben da und dort versagt, die Argumente sind vielfach unzureichend oder willkürlich, die Lösungen unfertig oder nicht über vage Vermutungen hinaus gediehen. Es ist also begreiflich, wenn Jackson, der in seiner Darstellung der iranischen Religion (Grundriß der Iran. Phil. II, 633 ff.) der Stellungnahme zu dem Problem ausgewichen ist, sich in seinem Artikel ‚*Ameša Spentas*‘ in der ‚*Encyclopaedia of Religion and Ethics*‘ (ed. by J. Hastings, 1908) I, 384 f. mit der vorsichtigen Bemerkung begnügt: ‚the association and the double nature [sc. der A. S.] are old, because the twofold character may be seen foreshadowed in the *Gāthās*, and becomes pronounced, in the later texts especially, on its physical side‘ und über das Verhältnis der A. S. zu den *Ādityas* sagt ‚opinions vary as to whether the resemblances are due to borrowing, or to some common source, or, again, to natural developments. It is premature, as yet, to attempt to give a decision on this question . . .‘.

Der Versuch, die konkrete Konzeption der A. S. als die primäre zu erweisen, sie entweder auf eine ehemalige Naturverehrung zurückzuführen, die A. S. also als verkappte Naturgötter zu erklären, die von dem Reformator Zarathuštra ihres konkreten Gehaltes entkleidet worden wären, oder gar die A. S. als Sonne, Mond und Planeten zu deuten und mit den indischen *Ādityas* aus Babylon herzuleiten, ist erst innerhalb der letzten zwei Dezennien gemacht worden. Bis dahin hatte man auf Grund der zeitlichen Aufeinanderfolge der in Betracht kommenden Texte, mit der auch die Entwicklung der Vorstellungen von dem Wesen der A. S. Hand in Hand zu gehen schien, die abstrakt-ethische Konzeption dieser Genien als die ursprüngliche angesehen. In der beachtenswertesten und gründlichsten Weise hat Darmesteter diese Ansicht in ‚*Ormazd et Ahriman*‘, p. 247 ff., zum Teile auch schon in ‚*Haurvatât et Ameretât*‘ (Bibliothèque des hautes études, fasc. 23) ver-



treten. Wohl sind D.s Ausführungen über den ursprünglichen Charakter der A. S., über die Ursachen ihrer Weiterentwicklung zu Schutzgottheiten von Naturreichen und Elementen sowie über ihr Verhältnis zu den Ādityas nicht frei von offenkundigen Irrtümern und bedenklichen, bisweilen unhaltbaren Konstruktionen, aber sie enthalten doch auch eine Fülle von treffenden, bisher nicht genügend gewürdigten Beobachtungen, die allerdings noch der Ergänzung bedürfen und sich in der Tat um neues Beweismaterial vermehren lassen. Den Standpunkt D.s hat sich denn auch eine Anzahl von Forschern zu eigen gemacht, während diejenigen, welche ihn schroff abgelehnt haben, keine bessere, überzeugende Lösung des Problems an seine Stelle zu setzen vermochten. D. selbst hat zwar in späteren Jahren seine in ‚Ormazd et Ahriman‘ niedergelegten Anschauungen über die A. S. fast vollständig aufgegeben, aber dies hindert natürlich nicht, daß diese Anschauungen auch weiterhin — wenn auch mit gewissen Einschränkungen — zu Recht bestehen.

Der Versuch, die Wandlung der Abstraktionen *Vohu Manah*, *Aša*, *Xšaθra*, *Arəmati*, *Haurvatāt* und *Amərətāt* in Schutzgottheiten des Viehes, des Feuers, der Metalle, der Erde, des Wassers und der Pflanzen zu erklären,<sup>1</sup> ist Darmesteter nur zum Teile geglückt. Schon seine Ansicht, daß die Vorstellung von *Haurvatāt* auch *Amərətāt* als Schutzgenien von Wasser und Pflanzen — eine Vorstellung, die er zweifellos richtig auf die ‚Unversehrtheit‘ und ‚Nichtsterben‘ spendende Kraft des Wassers und der Pflanzen zurückführt —, den Anstoß zu dieser Entwicklung gegeben habe, entbehrt aller Wahrscheinlichkeit.<sup>2</sup> Denn die Beziehungen, die zwischen den übrigen

<sup>1</sup> Orm. et Ahr., p. 253 ff.

<sup>2</sup> Immerhin ist diese Auffassung wegen des hohen Alters der Vorstellung von den Kräften, die von dem Wasser und den Pflanzen gespendet werden, weit eher verständlich als D.s spätere Annahme (Le Zend-Avesta III, LVI), daß man im Anschlusse an den ersten, die Menschen repräsentierenden Aməša Sp. *Vohu Manah*, den θεῖος λόγος des Alexandriner Philon, ‚pour le besoin de la symétrie‘ eine Reihe von Genien geschaffen habe, welche die anderen Reiche der Natur repräsentieren und mit *Vohu M.* bei der Schöpfung und Regierung der Welt mitwirken sollten. Die völlige Haltlosigkeit der Darmesteterschen Theorie, daß die A. S. den λόγοι oder δυνάμεις des Philon nachgebildet und daß die

Sitzungsber. d. phil.-hist. Kl. 176. Bd. 7. Abh.



Elementen und Naturreichen auf der einen und den Namen der A. S. auf der anderen Seite bestehen, liegen zum Teile nicht minder klar zutage als die Beziehung zwischen Haurvatāt-Amərətāt und Wasser und Pflanzen. Dies gilt insbesondere für Aša Vahišta, den Genius des Feuers, da ja, wie offenbar schon D. angenommen hat, der Zusammenhang zwischen dem Feuer und dem Begriff des gāθischen *aša* in die indo-iranische Zeit zurückreicht, und so hat denn auch D. mit vollem Recht diese Funktion des A. S. Aša V. darauf zurückgeführt, daß das *aša* sich zu Ātar, dem Gott des Feuers, ebenso verhalte wie das vedische *ṛta* zu Agni. Allerdings sind die Beweise, die D. für diese Erklärung beibringt, recht dürftig und auch nicht ganz einwandfrei. Die Entwicklung des Xšaθra zum Herrn der Metalle sucht D. aus der schon in den Gāθās auftretenden Verbindung des *xšaθra* mit dem ‚geschmolzenen Erz‘ (*ayōxšusta*) abzuleiten. Das geschmolzene Erz sei nichts anderes als der Blitz; wenn also dieses Metall Symbol des Xšaθra Vairya sei, so komme dies daher, daß der Blitz Symbol der Herrschaft, vor allem der ‚souveraineté militante‘, des Ahura sei. Als das geschmolzene Metall seine symbolische und mythische Bedeutung verloren und an das *kavaēm xʼarənō* abgegeben hatte, sei es zum Metall schlechtweg und Xšaθra ‚par extension‘ zum Herrscher über die Metalle geworden. Ob dieser Auffassung nicht andere Erklärungen vorzuziehen sind, wird später zu prüfen sein. Daß ferner Arəmati Erdgöttin geworden ist, beruht nach D. (p. 256 f.) auf einem von ihm aus Vidēvd. 18, 51 f. konstruierten ‚hymen d’Armaiti et d’Atar‘, der im ‚hymen védique d’Aramati et d’Agni‘ eine Parallele haben soll. In der erwähnten Awestastelle heißt es, ein Mann, der sich durch nächtlichen Samenerguß befleckt habe, möge die Arəmati mit den Worten anrufen: ‚O herrliche (*spənta*) Arəmati! Diesen Mann<sup>1</sup> übergebe ich dir; diesen Mann<sup>2</sup> mögest du mir (wieder) übergeben bei der gewaltigen Neuschaffung (Auferstehung) . . . Sodann mögest du ihm als Namen beilegen: *Ātərə.dāta* oder *Ātərə.čiθra*

Gāθās ‚le premier monument du Gnosticisme‘ seien, wird sich aus unserer Untersuchung ergeben, ohne daß wir genötigt wären, alle Einzelheiten dieser Theorie zu prüfen und zu widerlegen.

<sup>1</sup> D. i. den ausgeströmten Samen (so schon richtig Barthol., Air. Wtb. 318)

<sup>2</sup> D. i. den aus dem Samen hernach entstandenen Mann.



oder *Atərə.zantu* . . . oder sonst eine (Bezeichnung) eines von *Ātar* Geschaffenen<sup>1</sup> als Namen<sup>2</sup>. Zu der hierin enthaltenen Vorstellung von einem ‚hymen d’Armaiti et d’Atar‘ habe sich die aus dem Mythos von dem sterbenden Gayōmart<sup>3</sup> und aus ähnlichen Mythen abgeleitete Vorstellung ‚der Keim des Ātar (der Regen) fällt auf die Erde‘ hinzugesellt, und die Vereinigung dieser zwei Vorstellungen habe zur Identifikation der Arəmati mit der Erde geführt. D. nimmt ferner (p. 252) an, daß R̥V. VII, 1, 7: *úpa yám* (d. i. *agním*) *éti yuvatīḥ sudákṣam doṣā vástor havīṣmatī ghṛtācī* | *úpa sváinam arámatir vasūyúh* || auf einen ‚hymen védique d’Aramati et d’Agni‘ hinweise, und (p. 257) daß außerdem im R̥gveda der durch das Gebet von der Erde aus erflachte Regen als Same vorgestellt werde, den der Gott (Rudra-Agni) auf das als Göttin gedachte Gebet, die Erde befruchtend, herabströmt. Aus dem Zusammenwirken aller dieser Vorstellungen habe sich die Umwandlung der Göttin des Gebetes, Arəmati, in eine Erdgöttin ergeben. Es ist indessen sehr gewagt, zum Teile sogar ganz unstatthaft, aus den von D. herangezogenen R̥gvedaversen die Schlußfolgerung zu ziehen, die D. gezogen hat.<sup>3</sup> Wenn man ferner davon absieht, daß die

<sup>1</sup> So fasse ich *ātərə.dātahe*. Wörtlich: ‚oder sonst etwas von „Ātar-geschaffenem“ als Namen‘.

<sup>2</sup> Bundah. 15, 1, wonach in der Tat Nēryōsang zwei Drittel und Spandarmat ein Drittel von Gayōmarts Samen verwahren, aus dem dann nach 40 Jahren die Rēvās-Staude aus der Erde emporwächst.

<sup>3</sup> So ist man keineswegs berechtigt, aus R̥V. VII, 1, 7 einen ‚hymen védique d’Aramati et d’Agni‘ zu konstruieren. Denn Agnis Verhältnis zu der ihm zueilenden, als Jungfrau bezeichneten *arámati* (‚Andacht‘) ist sicherlich ebenso zu beurteilen, wie wenn Agni X, 4, 4 als Hausherr die ‚Jungfrau‘ (das Holz) leckt oder VIII, 43, 10 die Opferlöffel ‚küßt‘ u. dgl. m. Und ob man aus R̥V. X, 61, 6 und X, 92, 5 die Vorstellung eines ‚hymen‘ des die Erde durch Regen befruchtenden Gottes mit der personifizierten Andacht, deren Stätte eben die Erde ist, ableiten darf, ist denn doch sehr fraglich. Wenn Indra und Soma als ‚Stiere (= Befruchter) der Gebete‘ (*vṛṣabhó yó matínám* u. ä.) bezeichnet werden und die Lieder zu Indra als ihrem ‚Stier (und) Gatten‘ aufsteigen (I, 9, 4; III, 39, 1) oder (X, 43, 1) ihm voll Verlangen entgegenjauchzen und ihn umschlingen wie Frauen den Gatten, so kommt darin ebensowenig wie in dem oben erwähnten Verse des Agni-Liedes (VII, 1, 7) die Vorstellung eines ‚hymen‘ zum Ausdruck. Wir haben es vielmehr mit Bildern zu tun, wie sich ihrer die vedischen Dichter auch sonst noch



dem Rgveda zugeschriebenen Vorstellungen gewiß nicht, wie man erwarten dürfte, die Entwicklung der vedischen Andachtsgöttin Aramati zur Erdgöttin zur Folge gehabt haben,<sup>1</sup> so scheitert D.s allzu komplizierte Kombination doch schon an dem Umstand, daß in der oben übersetzten Stelle des Vidēvdāt zweifellos — wie in Vidēvd. 2, 10 und 18 — die Erdgöttin Aramati als Mutter Erde gemeint ist und nicht die Andachtsgöttin, die nach D. noch der Ergänzung durch den Gayōmart-Mythus bedurft hätte, um sich zur Erdgöttin zu entwickeln.

In D.s Darstellung hinkt zum Schlusse noch Vohu Manah nach, dessen Deutung nicht D. allein die größte Verlegenheit bereitet hat. V. M. sei zu einem Gott der Herden nicht auf natürliche Weise, sondern ‚de la seule analogie‘ geworden. Als Wasser, Pflanzen, Erde, Metalle und Feuer unter die Herrschaft von fünf Amšaspands verteilt waren, sei für den sechsten außer dem Vieh nichts übrig geblieben; so sei also diesem noch ‚unbeschäftigten‘ Amšaspand das Vieh zugeteilt worden. D. sucht dieser offenbar der Verlegenheit entsprungenen Erklärung noch durch die Annahme eines ‚accident de langage‘ zu Hilfe zu kommen, der die Entwicklung der Vorstellung von Vohu M. als einem Herrn des Viehes begünstigt haben soll. Man habe daraus, daß das Paradies, ‚die Wohnung des V. M.‘, auch ‚die Weide (*vāstra*) des V. M.‘ genannt wird, geschlossen, V. M. sei der Gott der Weiden und der Viehherden. Aber abgesehen davon, daß *vāstra* hier in figürlicher Bedeutung verwendet ist, und daß auch Miθra *vouru.gaoyaoti* und Soma *urugavyūti* (‚weite Triften besitzend‘) genannt werden, ohne daß diesen Göttern die Obhut über die Viehherden zugeschrieben worden wäre, darf man doch voraussetzen, daß die Verwandlung der ‚Guten Gesinnung‘ in eine Schutzgottheit des

häufig genug bedienen. Die trotz mancher Spitzfindigkeiten geistvolle Konstruktion D.s zur Erklärung der awestischen Erdgöttin Aramati hat schon Geldner (Ved. Stud. II, 260, Anm. 2) kurz abgelehnt. Zu RV. X, 92, 5 vgl. weiter unten in dem Abschnitt über die vedische Aramati.

<sup>1</sup> D. selbst bestreitet denn auch (Orm. et Ahr. 257, Anm. 5), daß die vedische Aramati eine Erdgöttin gewesen sei, glaubt aber, daß im Veda die Elemente ihrer Entwicklung zur Erdgöttin vorliegen. Dagegen behauptet er Sacred Books of the East IV, p. LXXII, die awestische Aramati scheine schon in der indo-iranischen Periode eine Erdgöttin geworden zu sein.



Viehes sachlich irgendwie tiefer begründet sein müsse und nicht auf zwei ganz zufälligen und rein äußerlichen Anhaltspunkten beruhen könne.

Bei weitem erfolgreicher ist D. in der Beantwortung der Frage nach der Herkunft der Aməša Spəntas und ihrer Beziehung zu den Ādityas gewesen. Hier hat D. sich R. Roth angeschlossen, der bekanntlich (ZDMG 6, 70) als erster die Behauptung aufgestellt hat, „daß weder an der Analogie der Amšaspands mit den Ādityas, noch an einem geschichtlichen Zusammenhang beider Vorstellungen gezweifelt werden kann“. D. hat diese Ansicht (p. 19 ff.) in eingehender Weise zu begründen versucht und neben manchen belanglosen oder auch sehr anfechtbaren Argumenten eine Fülle treffender Bemerkungen beigebracht, aus denen er den Schluß zieht, daß die sieben vedischen Ādityas mit Varuṇa an der Spitze und die sieben Aməša Spəntas mit Ahura Mazdā an der Spitze gemeinsamen Ursprungs sind. Sie seien an die Stelle von sieben, der indo-iranischen Zeit angehörigen Lichtgottheiten getreten, die den gemeinsamen Namen „Asuras“ geführt haben dürften, und deren Anführer der Gott des Lichthimmels, der höchste Asura, gewesen sei. Und zwar stelle die Klasse der Adityas ebenso wie die der Aməša Spəntas nur „Entfaltungen“ des Wesens dieser obersten Lichtgottheit vor, die von den Indern Varuṇa, von den Iranern aber Ahura Mazdā genannt worden sei. Der ursprüngliche Charakter dieser „Entfaltungen“, dieser zur Selbständigkeit gelangten, aber mit dem höchsten Asura wesensgleichen Lichtgestalten, in die sich der Gott des Lichthimmels geteilt habe, komme nur noch in den Attributen und Funktionen, die den Ādityas und Aməša Spəntas in ihrer Gesamtheit, ihren Klassen, beigelegt werden, zum Ausdruck,<sup>1</sup> während

<sup>1</sup> Schon Roth hat gemeint, daß „das himmlische Licht“ das Wesen der Ādityas ausmache, und daß diese Götter des Lichtes nicht mit den Lichterscheinungen in der Welt zusammenfallen, „weder Sonne noch Mond, noch Sterne, noch Morgenrot, sondern gleichsam im Hintergrunde aller dieser Erscheinungen die ewigen Träger dieses Lichtlebens“ seien. Ob das Licht tatsächlich eine wesentliche und ursprüngliche Bestimmung in dem Charakter der Ādityas und A. S. gewesen ist, wird noch zu untersuchen sein. Nach D. ist der indo-iranische Gott, auf den Varuṇa und Ahura M. zurückgehen, ein Gott des Lichthimmels gewesen. Diese konkrete Bedeutung habe sich in dem vedischen Varuṇa



die Adityas Mitra, Aryaman usw. einzeln betrachtet, die abstrakten und moralischen Eigenschaften' des höchsten Aditya repräsentieren (p. 83), und die Aməša Spəntas Vohu Manah, Aša Vahišta usw. einzeln genommen, 'moralische oder physische Abstraktionen' seien. Die Klassen der Adityas und Aməša Spəntas seien eben älter als die einzelnen Glieder, aus denen sie sich zusammensetzen (p. 42), und zwar sei der Rahmen jeder Klasse nach dem Abschluß der indo-iranischen Periode allmählich mit fremdartigen, außerhalb dieses Kreises stehenden Gottheiten ausgefüllt worden, von den Iranern mit abstrakten Gottheiten, welche zum Range von Geschöpfen des Ahura herabsanken, weil Ahura indessen der eigentliche Schöpfer geworden sei (p. 247). Die Namen dieser sechs, von Ahura Mazdā geschaffenen Aməša Spəntas seien indo-iranisch, da sie Abstraktionen bezeichnen, die der Mazdaismus aus einem den Indern und Iranern gemeinsamen Fonds von Abstraktionen geschöpft habe, und die Mehrzahl der sechs

noch lebendig erhalten, während bei Ahura M. nur noch einige nicht mehr verstandene, 'materielle Attribute' [Himmelsgewand, Sonnenauge usw.] auf seine ursprüngliche Naturbedeutung hinweisen. Er sei nicht mehr ein Himmelsgott, sondern nur noch ein Gott des Himmelslichtes und seinen 'Funktionen' nach: Schöpfer, Herrscher, allwissend und 'dieu de l'ordre' (*ašavan*), und da die A. S. in diesen Funktionen und nur in einem materiellen Attribut, der leuchtenden Erscheinung (*hvarə.hazaoša-*, leuchtende Pfade usw.: p. 41), übereinstimmen, seien sie 'Entfaltungen' dieses Lichtgottes, nicht aber des alten Himmelsgottes. Auch die Adityas haben, wie D. weiter ausführt, mit Varuṇa die für Ahura M. und die A. S. festgesetzten Funktionen und als einziges materielles Attribut die Lichterscheinung gemein, daher seien auch die Adityas Lichtgottheiten und als solche 'Entfaltungen' ihres Anführers, des Himmelsgottes Varuṇa. Daraus folge, daß Varuṇa und Ahura M. auf einen indo-iranischen Himmelsgott, die Adityas und A. S. aber auf 'Entfaltungen' dieses Gottes zurückgehen, von denen bis zum Ausgang der indo-iranischen Periode außer ihrer Lichterscheinung und ihren 'Funktionen' (Allwissenheit usw.) nur noch die von der Siebenheit der Welten abgeleitete Siebenzahl (mit Hinzurechnung des Himmelsgottes) festgestanden habe. Zu diesem seltsamen Schlusse führt D.s allzu konsequente mathematische Methode. Daß der Himmelsgott sich in eine Reihe solch farbloser, in Art und Zweck nicht deutlich ausgeprägter Gestalten gespalten hätte, deren hauptsächliches, fast ausschließliches Merkmal die Lichterscheinung gewesen wäre, ist doch im höchsten Grade unwahrscheinlich.



Abstraktionen habe schon in der indo-iranischen Periode religiöse Bedeutung besessen (p. 253; 247). Nur Vohu Manah sei eine rein mazdayasnische Schöpfung. Und zwar hat Darmesteter ihm diese Sonderstellung offenbar nur deswegen zugewiesen, weil er — ebenso wie manche spätere Forscher — eine genaue Entsprechung zu Vohu Manah, also ein *\*vasu manas*, im R̥gveda vergeblich gesucht hat. D. nimmt also an, daß die Abstraktion Vohu Manah keine Analogie bei den Indern habe, glaubt aber (pp. 9; 248) aus dem awestischen *humata* die ursprüngliche Bedeutung von Vohu Manah erschließen zu dürfen. Die Anwendung des Wortes *humata* in den awestischen Texten und das ihm entsprechende vedische Wort *sumati*, das nicht nur das Wohlwollen eines Gottes, sondern vor allem die fromme Gesinnung des inbrünstig betenden Gläubigen und weiterhin das Gebet selbst bezeichne, beweisen nach D., daß *humata* zunächst nicht ein Terminus der menschlichen, sondern der ‚religiösen Moral‘ gewesen sei, also ursprünglich nur liturgische Bedeutung besessen habe; daher sei auch Vohu Manah als Verkörperung des guten Denkens ursprünglich ‚eine der Mächte des Kultus‘ und ‚repräsentiere die Kraft des religiösen Denkens, der Inbrunst, der Macht, die in den Veden unablässig unter den von derselben Wurzel abgeleiteten Namen *manīṣā* und *mati*, oder auch als *dhī* sich betätige‘. Wenn das ‚gute Denken‘, in dem Aməša Spənta Vohu Manah vergöttlicht, zum Genius des Wohlwollens (*bienveillance*), zum εὐνοίας θεός des Plutarch, geworden sei, so komme darin nicht seine ursprüngliche Bedeutung zum Ausdruck.

Aša Vahišta und Xšaθra Vairya sind, wie D. weiter ausführt, schon in der indo-iranischen Periode fertige Abstraktionen gewesen, denen nur noch wenig zur Personifikation fehlte. Denn das awestische *aša* decke sich vollständig mit dem vedischen *ṛta* und bezeichne ebenso wie dieses einerseits die kosmische Ordnung oder das Gesetz der materiellen Welt, andererseits die religiöse Ordnung oder das Gesetz der moralischen, ‚d. h. der liturgischen‘ Welt. Daneben habe sich frühzeitig, und zwar unabhängig von diesen Bedeutungen, die Bedeutung ‚Wahrheit‘ herausgebildet, aber die Beziehung des *aša* (und des *ṛta*) auf die ‚menschliche Moral‘ — im Gegensatze zu der rein ‚religiösen Moral‘ — habe sich erst später kräftiger entwickelt und



sei mit der allmählichen Verdrängung der ursprünglichen kosmologischen und liturgischen Beziehungen Hand in Hand gegangen.<sup>1</sup> Der Aməša Sp. Aša V. stelle also eine Personifikation des vedischen *ṛta* vor, welches im Veda zwar nicht personifiziert worden sei, aber, der Personifikation ganz nahe, über den Göttern stehe, als das höchste Gesetz, dem auch sie untertan seien.

In ähnlicher Weise habe man sich die Entstehung des Aməša Sp. Xšaθra V. zu denken. *Kṣatra* (souveraineté) sei schon in der indo-iranischen Periode ein geheiligtes Attribut des höchsten Asura und der sein Gefolge bildenden Gottheiten gewesen; denn die Adityas werden *sukṣatrá* und *kṣatriya*, die Aməša Sp. *huṣšaθra* genannt. Der Mazdaismus habe dieses Attribut personifiziert, und zwar erscheine in Xšaθra V. ursprünglich die himmlische Souveränität verkörpert, die sich in der Vernichtung der Dämonen betätige, und nicht die menschliche Souveränität, deren Prototyp jene bilde. Plutarchs εὐνομίας θεός gebe also eine jüngere, abgeleitete Auffassung wieder.

In der Arəmati sieht D. eine alte, schon in der indo-iranischen Periode verehrte Göttin, die in ihrer vedischen wie in ihrer awestischen Ausprägung eine Verkörperung des ‚ordnungsgemäßen Denkens‘, des frommen Gebetes, der Frömmigkeit sei. Denn wie Aramati (RV. V, 43, 6) eine ‚göttliche Frau‘ (*gnā devī*) genannt werde, so werden auch (Y. 38, 1 f.) Arəmati (in der Pluralform) und andere Personifikationen des Gebetes und ähnlicher, der Sphäre des Gottesdienstes angehöriger Begriffe als Götterfrauen (*ganā*), als Frauen des Ahura, angerufen. Die Verbindung dieser als Götterfrauen gedachten Abstraktionen mit den als Götterfrauen (*ganā*), als Frauen des Ahura, vorgestellten Wassern (Y. 38, 3) sei eine Erbschaft aus der indo-iranischen Periode. Mögen auch manche Einzelheiten in D.s Ausführungen über diese Vorstellungen anfechtbar sein, so liegen hier doch sehr wertvolle und wohlbegründete Beobachtungen

<sup>1</sup> D. ist also genötigt, anzuerkennen, daß *aša* schon im Awesta auch (wir würden sagen: vor allem) moralische (und nicht allein liturgische) Bedeutung besitzt, daß also Plutarch Aša mit Recht durch ἀληθείας θεός wiedergegeben hat. Es braucht kaum noch bemerkt zu werden, daß auch die Ansicht D.s, Vohu M. sei nur die Verkörperung des ‚guten Denkens‘ in religiösem (liturgischem) Sinne, irrig ist.



vor. Sie werden weiter unten durch neues Material bestätigt und gestützt werden.

Was schließlich Haurvatāt und Amərətāt betrifft, so hält D. an dem Ergebnis der ausführlichen Untersuchung fest, die er diesen beiden Genien schon früher gewidmet hat.<sup>1</sup> In ihr hat er nachzuweisen gesucht, daß die Anrufung von Haurvatāt und Amərətāt bis in die indo-iranische Zeit zurückreiche, daß sie zwar als Gottbeiden rein mazdayasnisch seien, daß aber die Keime, die Elemente ihrer Verehrung schon in der indo-iranischen Einheitsperiode bestanden haben. Diese Elemente seien erstens die an die Götter gerichtete Bitte um ‚Gesundheit‘ und um ‚Nichtsterben‘, zweitens der Glaube, daß Wasser und Pflanzen Gesundheit und Nichtsterben verleihen. Das zweite Element habe sich bei den Iranern reiner erhalten als bei den Indern; das erste sei zwar im R̥gveda lebendig als Bitte um Gesundheit (*sárvatāti*) und um Nichtsterben (*am̐tam* oder *dirghám āyus*),<sup>2</sup> doch sei es hier verblaßt, während bei den Iranern Gesundheit und Nichtsterben konkrete Wesen, Personifikationen geworden seien, die gegen Krankheit und Tod kämpfen; da aber Wasser und Pflanzen denselben Kampf führen, so seien sie die natürlichen Hilfskräfte dieser neu entstandenen Gottheiten und Haurvatāt und Amərətāt Götter der Wasser und Pflanzen geworden.

Unmittelbar nach dem Erscheinen von Darmesteters ‚Ormazd et Ahriman‘ hat C. de Harlez in sehr entschiedener Weise gegen diese Schrift Stellung genommen.<sup>3</sup> Er ist der Vater der ‚école éranisante‘, die angeblich zum Unterschied von der ‚école védisante‘ ‚keine vorgefaßte Meinung hat, sich nicht mit trügerischen Ähnlichkeiten zufrieden gibt, sondern überall ernste Argumente verlangt und so bedauerliche Fehlgriffe vermeidet‘.<sup>4</sup> Harlez hat in der Tat manche Gebrechen der Methode Darmesteters und eine Anzahl von Irrtümern seiner Beweisführung aufgezeigt, aber die gegen Irrtümer gefeiten Prinzipien der

<sup>1</sup> Haurvatāt et Ameretāt (Bibliothèque de l'école des hautes études, Fasc. 23). Vgl. insbesondere pp. 80—85 (nebst Anmerkungen).

<sup>2</sup> D. gibt auch *āditi* — natürlich mit Unrecht — die Bedeutung ‚Nichtsterben‘.

<sup>3</sup> ‚Des origines du Zoroastrisme‘: Journal Asiatique 1878—79.

<sup>4</sup> L. c., VII. Sér., tome XII (1878), p. 157.



‚école éranisante‘ haben Harlez — wie auch seine Epigonen — nicht davor bewahrt, daß er in dem Bestreben, die Besonderheiten der vedischen und awestischen Religionsformen zu erweisen, in das andere Extrem verfiel, das mit der ihm eigenen starren, unfruchtbaren Negation und der grundsätzlichen Ablehnung jeglicher Vergleichung einen weit schwereren Irrtum bedeutet als alle Entgleisungen und Übertreibungen der ‚école védisante‘. Denn H. behandelt in willkürlicher Weise Gebilde, die offenbar irgendwie zusammengehören, wie selbständig und unabhängig voneinander gewordene Produkte und ignoriert die Notwendigkeit einer Erklärung der ‚Ähnlichkeiten‘ — in Wirklichkeit der vorauszusetzenden historischen Zusammenhänge. Hätte nur H. diesen Fehler begangen, so könnte man heute, da fast vier Jahrzehnte seit dem Erscheinen seiner Schrift vergangen sind, stillschweigend darüber hinweggehen. Aber wir begegnen auch noch in späteren Darstellungen der awestischen Religion<sup>1</sup> nicht selten denselben oder ähnlichen Anschauungen und Argumenten, ja es hat beinahe den Anschein, als ob die Stimmen sich mehrten, welche den Standpunkt Darmesteters für völlig überwunden halten und die awestische Religion als ureigenstes Erzeugnis iranischen Geistes unabhängig von der Vergleichung vedischer Verhältnisse erklärt wissen wollen. Bezeichnenderweise läßt man gelegentlich Ausnahmen gelten, wo die Analogien trotz weitgehender nationaler Besonderheiten unverkennbar und zu deutlich sind, als daß sie in Abrede gestellt werden könnten,<sup>2</sup> leugnet aber in anderen Fällen, wie in

<sup>1</sup> H. selbst hat auch in einer Anzahl späterer Schriften und Abhandlungen (so auch in der Einleitung zu seiner Awesta-Übersetzung) seinen Standpunkt mit der ihm eigenen Schärfe verfochten. Bei der Kritik von H.s Anschauungen soll auch auf diese späteren Äußerungen Bezug genommen werden.

<sup>2</sup> Man sollte doch wohl nicht mehr daran zweifeln, daß die vedischen und awestischen Gottheiten Mitra und Miθra, Soma und Haoma, Yama und Yima ursprünglich identische arische Gottheiten gewesen sind trotz der besonderen nationalen Ausprägung, die ihre Gestalten und ihre Mythen bei Indern und Iranern erfahren haben. Selbst Pischel ist (Gött. gel. Anz. 1895, p. 447) genötigt zuzugeben, daß es ihm nicht einfallen könne, ‚die Augen zu schließen gegen die indo-eransichen Gottheiten, die ja z. T. unmöglich zu verkennen sind‘. Aber er warnt davor, daß man darin zu weit gehe, und hält es in der Frage der Verwandtschaft



der Frage des Verhältnisses zwischen den Adityas und den Aməša Spəntas, wegen der vorwaltenden Verschiedenheiten das Vorhandensein jeglicher Beziehungen, obwohl die Fäden, welche zwischen den Vorstellungskreisen der beiden Völker herüber und hinüber laufen, noch deutlich genug wahrgenommen werden können. Die Existenz von Berührungspunkten aber verbietet geradezu die apodiktische Verneinung ehemaliger Verwandtschaft, denn sie läßt vermuten, daß die noch sichtbaren Berührungspunkte irgendwie tiefer begründet seien, und daß außer ihnen noch Zusammenhänge bestehen müßten, die erst noch zu erforschen wären.

Für Harlez sind allerdings die ‚Ähnlichkeiten‘ in den meisten Fällen nichts weiter als Übereinstimmungen des sprachlichen Ausdruckes, denen er in Anbetracht der vermeintlichen oder tatsächlich vorhandenen Verschiedenheit der Vorstellungen keinerlei Bedeutung beimißt oder keine weitere Beachtung schenkt. So begnügt sich H. z. B. mit der Feststellung, daß

zwischen Adityas und Aməša Spəntas noch mit Harlez und Spiegel. Seltsam mutet das Urteil Edv. Lehmanns (P. D. Chantepie de La Saussaye, Lehrb. d. Religionsgesch. II<sup>3</sup>, p. 180 ff.) an, der gerade an Miθra, Haoma und Yima darzutun sich bemüht, daß ‚von den einzelnen Punkten, auf die man den mythologischen Vergleich stützt, mehrere sich als sehr unzuverlässig erweisen‘. Weil Miθra in den Gāθās nicht erwähnt wird und ‚sein Auftreten im jüngeren Awesta mit dem des vedischen Mitra nicht auffallend identisch ist‘, lasse er sich nicht mit Sicherheit als eine für beide Völker ursprünglich gemeinsame Gottheit dartun. Damit sei jedoch ein ‚arischer Mithra‘ nicht ausgeschlossen; denn es sei möglich, daß er nur von der zarathuāstrischen Orthodoxie nicht anerkannt wurde, während das Volk ihn früher wie später verehrte. So wäre es auch ‚sehr gewagt‘, aus der Nichterwähnung des Somatrankes in den Gāθās zu schließen, die ältesten Iranier hätten den Soma nicht gekannt; man werde ‚am klügsten tun‘, den Somatrank für ein altarisches Erbgut der beiden Religionen zu halten. Gar so unzuverlässig scheinen also auch nach L.s Darstellung ‚die Punkte‘ nicht zu sein, ‚auf die man den mythologischen Vergleich stützt‘. Für Yama und Yima gibt auch L. zu, daß sie ‚von Haus aus dieselbe Gottheit‘ seien. Aber auch sie werden als Beleg für die Ansicht verwendet, daß die Ähnlichkeit immer nur auf Unwesentlichem beruhe, während das Konstituierende grundverschieden sei. Und die Verbindung von Varuṇa und Ahura M., der Adityas mit den Aməša Sp. gehört nach L. zu den Vergleichen, ‚die sich doch immer bei genauerer sachlicher oder sprachlicher Untersuchung als unhaltbar herausstellen‘.



die vedische Aramati ‚le pendant lexicologique‘ der awestischen Arəmati zu sein scheine (Journ. As., l. c., p. 153), oder daß Aramati, ‚la piété‘, nur ‚quant au nom‘ der Arəmati, ‚le génie de la sagesse et de la terre‘, entspreche (Avesta,<sup>2</sup> p. LXXXIV und XCII; auch in ‚De l'exégèse et de la correction des textes avestiques‘, p. 79). Derselbe Name bezeichne also ‚des choses toutes différentes‘. Ebenso verhalte es sich mit Aryaman und Airyaman, da jener eine der Formen der Sonne, dieser aber ein Bote des Ahura M. sei (Avesta,<sup>2</sup> p. LXXXIV). Desgleichen stellen Nairyōsaŋha, Vərəθraŋna, Apam napāt und Miθra, verglichen mit den entsprechenden vedischen Gottheiten, ‚des conceptions différentes‘ dar (De l'exégèse, p. 80): Yima, Θraētaona und Θrita erinnern nur ‚quant au nom‘ an Yama, Traitana und Trita, im übrigen seien sie völlig verschieden. Denn Trita sei ein Gott, der schon vor Indra die Wolkendämonen besiegt habe, während Θrita ein Mensch, König von Eran- und erster Arzt der Welt sei. Θraētaona erscheine als Besieger des Aži Dahāka und als Kämpfer in den Kriegen der Eranier, von Traitana aber berichte der Veda nur das eine, daß er dem Dichter von RV. I, 158 den Kopf spalten wollte. Wenn man Aptya mit Aθwya verglichen habe, so dürfe man neben der Verschiedenheit der Formen nicht den Umstand übersehen, daß jenes Beiwort des Trita, dieses aber Beiwort des Θraētaona sei. Die Gestalt des Yima weise, wenn man von dem Namen des Vaters Vivasvant (Vivahvant) absehe, keinerlei Ähnlichkeit mit der des Yama auf. Denn Yima sei weder ein Gott, noch Vater der Menschen, noch König der Verstorbenen, und er habe keine Schwester. Andererseits besitze Yama nichts von dem Wesen des eranischen Helden: er habe nicht einen ‚Vara‘ errichtet, nicht über die Erde geherrscht, nicht alle Übel verschwinden gemacht . . . Das irdische Reich des Yima, in dem dieser die Unsterblichkeit herrschend machte, und dessen er infolge einer Lüge verlustig wurde, habe gewiß keine Beziehung zu dem von Yama regierten Reiche der Verstorbenen. Der ‚Vara‘ des Yima stelle vielmehr das gerade Gegenteil von Yamas Totenreiche vor, da es zu dem ausgesprochenen Zweck, alle Lebewesen vor dem Tode zu retten, errichtet worden sei (l. c., p. 83 f.). Auch Vrtrahan (Indra) und Vərəθraŋna seien zwei völlig verschiedene Gestalten. Denn *vərəθra* bezeichne niemals wie *vrtrá* einen feindlichen Dämon,



es bedeute vielmehr einzig und allein — wie einige Male auch *vrtrá* — ‚Abwehr, siegreiche Abwehr, Sieg‘. Diese schon dem indo-iranischen Worte *vrtrá* eigene Bedeutung habe sich bei den Indern zum Namen des Wolkendämons entwickelt, der von Vrtrahan erschlagen wird, während sie sich im Iranischen in allen Zusammensetzungen erhalten habe. Vərəθraϥna bedeute also ‚l'abatteur de la défense, le vainqueur‘, ‚le vainqueur ordinaire, la victoire en général‘, und wie das dem Vrtrahan genau entsprechende Wort *vərəθrajan* niemals einen Genius bezeichne, so scheine das Awesta ‚proprement dit‘ einen Genius Vərəθraϥna gar nicht zu kennen (Journ. As. VII. Sér., t. 13, p. 271 ff.; Awesta trad.,<sup>2</sup> p. CIII ff.).<sup>1</sup> Der alte Gewittermythus habe im Awesta keine Stätte gefunden. Wohl seien Aži Dahāka und Ahi ursprünglich identisch, aber wie auch andere Trümmer ursprünglich gemeinsamer Mythen von den Iranern in eine diesen Mythen völlig fremde Umgebung versetzt und andersartigen, echt iranischen Mythen einverleibt wurden, so habe auch Aži durch Aufnahme in einen neuen, fremden Gedankenkreis eine vollständige Umwandlung erfahren. Denn Aži sei nur noch ein irdisches Ungeheuer, das Aəra Manyu geschaffen habe, und zwar nicht zu dem Zwecke, damit es die himmlischen Wasser raube, sondern damit es die Welt des *aša* verderbe. Entfernt davon, gegen Gott zu kämpfen — wie Ahi gegen Indra kämpft —, bitte Aži vielmehr die Gottheiten Ardvīsūra und Vayu, ihm die Vernichtung aller Menschen zu gestatten. Sein Besieger sei ein gewöhnlicher irdischer Held, Θraētaona. Wenn man den Namen (Aži) ändere, so sei jegliche Ähnlichkeit zwischen den Mythen des Ahi und des Aži verschwunden.<sup>2</sup> Dasselbe sei

<sup>1</sup> Journ. As., l. c., pp. 272 und 283 führt Harlez aus, daß V. nur im X. und im XIV. Yašt als Genius des Sieges, und zwar als Verkörperung des Sieges der mazdayasnischen Prinzipien über die Welt des Bösen erscheine. Die Behauptung, daß diese zwei Yašte jung seien, entbehrt natürlich jeglicher Berechtigung. Enthalten doch gerade diese Stücke neben manchen späteren Zutaten viel altes Gut, das wenigstens seinem Inhalte nach älter ist als Zaratustra.

<sup>2</sup> Dagegen rückt H. doch wohl von den Grundsätzen seiner ‚école éranisante‘ merklich ab, wenn er Avesta, trad.<sup>2</sup>, p. CXXXIV sagt: ‚Aži war ursprünglich wahrscheinlich der Gewitterdämon, der die Erde austrocknende Räuber der Wolken; sein Besieger ist der Gewitterheros, der mit seinem Blitze den Dämon zermalmt und die Regengüsse zur



bei allen oder nahezu bei allen Namen der Fall, welche dem Veda und dem Awesta gemeinsam seien (De l'exégèse, p. 81f.). Auch zwischen dem awestischen Gandarōwa mit der goldenen Ferse, der sich am Meere Vourukaša aufhält und die Welt des Aša zu verderben droht, und der großen Schar der indischen Gandharven, den himmlischen Musikanten, bestehe keinerlei Analogie, sie seien vielmehr ganz entgegengesetzter Art. Derselbe Gegensatz bestehe zwischen dem awestischen Kərəsāni und dem védischen Kr̥sānu. Denn jener sei ein irdischer König, ein gottloser Tyrann, der die awestischen Priester aus seinem Reiche verjagte und hernach von Haoma abgesetzt wurde, während Kr̥sānu ein himmlischer Schütze sei, der den himmlischen Soma bewache und von dem den Soma raubenden Falken gefürchtet werde. Solch entgegengesetzte Gestalten miteinander zu vergleichen, sei zweifellos *'une plaisanterie'* (De l'exégèse, p. 82f.; 108).

Ich würde eine Auseinandersetzung mit dieser, wie ich meine, verkehrten und oberflächlichen Betrachtungsweise für überflüssig halten, wenn sie nicht Schule gemacht und geradezu lähmend und entmutigend auf die Forschung über die Beziehungen zwischen Veda und Awesta gewirkt hätte. Da es sich überdies um eine Frage von grundsätzlicher Bedeutung handelt, die auch bei der Beurteilung des Verhältnisses zwischen den Aməša Spəntas und den Adityas eine Rolle spielt, werden hier wohl einige Bemerkungen am Platze sein, welche die durch eine geschickte Darstellung verdeckten Schwächen der Harlezschen Beweisführung ins rechte Licht rücken sollen.

Die Methode, die H. anwendet, zeichnet sich durch übertriebene Einfachheit und durch eine Naivität der Anschauung aus, die in einem seltsamen Gegensatz zu dem Anspruch auf Unfehlbarkeit steht, den diese Methode erhebt, und zu der Strenge und Geringschätzung, mit der sie die *'école védisante'* beurteilt. Würde diese willkürliche Methode etwa in der vergleichenden Märchenforschung oder auf irgendeinem anderen Forschungsgebiete angewendet, so würde sie auch in den sichersten Fällen dahin führen, daß zwei Gestalten, die nicht

Erde hinabsendet. Das Awesta hat aus der Schlange ein Geschöpf des *Anra Mainyu* gemacht, das dieser zum Zwecke der Vernichtung des *aša* hervorgebracht hat.'



in allen Einzelheiten übereinstimmen, als nicht zusammengehörig betrachtet und auch nicht auf eine einzige ursprüngliche Fassung zurückgeführt werden dürften. In den oben erwähnten Fällen aber, in denen Harlez kurzweg jede Vergleichung ablehnt, deutet schon die Gemeinsamkeit der Namen darauf hin, daß die Verschiedenheiten der Träger eines gemeinsamen Namens nur Varianten einer ursprünglichen Fassung darstellen. Und daß dem so ist, läßt sich in der Tat für die meisten der Gestalten, die hier in Betracht kommen, zum mindesten wahrscheinlich machen.

Wohl das schwächste aller Argumente, deren H. sich bedient, ist der Hinweis darauf, daß einige der oben erwähnten vedischen Gestalten göttlichen Wesens sind, während die mit ihnen verglichenen awestischen Gestalten als Menschen, als Heroen und Könige erscheinen. Daß gerade die iranische Fassung in dieser Beziehung zum Teile eine jüngere Entwicklungsstufe vorstellt, ist doch unverkennbar. Den zwingendsten Beweis liefert das Beispiel des Azi Dahāka. Aus ihm hat die iranische Sage einen — naturgemäß Verderben stiftenden, grausamen — Herrscher gemacht, der nach dem Awesta seinen Sitz in Babylon hat, nach mittelpersischen Quellen (Bundahišn 31, 6) väterlicherseits von dem Stammvater der Araber herkommt, bei Firdousi der Sohn eines edlen, frommen Araberscheichs ist. Aber die drei Mäuler, drei Köpfe und sechs Augen, die das Awesta ihm zuschreibt, seine Herkunft mütterlicherseits von Aēra Manyu (Bundah., l. c.), die zwei Schlangen, die bei Firdousi der Kuß des Teufels aus den Schultern des Dahāk hervorwachsen macht, Anoyš, die Mutter der Schlangen (*انوش* *anuš*), die bei Moses von Khorene als Gattin des ‚Mederkönigs‘ Ašdahak erscheint (ed. Le Vaillant de Florival I, 120; 124), und manches andere noch weisen deutlich genug auf die ursprüngliche Drachennatur dieses Herrschers von Iran hin. Ein ähnlicher Fall der Vermenschlichung eines feindlich gedachten mythischen Wesens liegt bei Kərəsani vor. Ihn hat, wie wir annehmen dürfen, die iranische Sage oder — wohl richtiger — die awestische Theologie aus einem mythischen Wesen, das den himmlischen Soma bewacht, den Unsterblichkeits- und Opfertrank Göttern und Menschen verwehrt und auf den ihn raubenden Vogel schießt, in einen den Priestern feindlich gesinnten



Tyrannen verwandelt, der von Haoma aus der Herrschaft vertrieben wird.<sup>1</sup> Ist derartiges möglich, so werden selbst diejenigen, welche abgesehen von den Namen keinerlei Ähnlichkeiten zwischen Yama und Yima, Trita und Θraētaona gelten lassen wollen, die Annahme nicht für unbegründet halten dürfen, daß auch das irdische Königtum des Yima und des Θraētaona jüngeren Datums und erst auf iranischem Boden erwachsen sei. Dazu kommt noch, daß die Gestalten des vedischen Yama und des Trita menschliches Wesen oder Ansätze zur Vermenschlichung aufweisen. Denn ist Yama auch ein himmlischer König, so wird er doch auch als derjenige angesehen, welcher zuerst den Weg ins Jenseits gefunden, den Pfad für viele Nachkommende erkundet hat und ihn als erster selbst gegangen ist: der als erster der Sterblichen gestorben ist. Die öfter behandelte Frage, ob Yama ursprünglich ein Gott gewesen sei, aus dessen Naturbedeutung die Vorstellung von dem ersten gestorbenen Menschen abgeleitet werden konnte, oder ob er als der erste Mensch sich zum Beherrscher der Abgeschiedenen in einem himmlischen Paradiese entwickelt habe, darf hier unerörtert bleiben. Die Tatsache allein, daß Yama auch als der erste Sterbliche vorgestellt wurde, verbietet, aus seinem himmlischen Königtum seine Wesensverschiedenheit von dem irdischen König Yima zu folgern. Aber auch die anderen Unterschiede zwischen Yama und Yima sind nicht von der Art, daß sich nicht noch gemeinsame Züge erkennen ließen. Dahin gehört, wie mit Recht des öftern schon betont worden ist, daß jeder von beiden Herrscher in einem Paradiese ist: Yama, des Vivasvant Sohn, in einem von unversieglichem Licht erfüllten, von gewaltigen (?) Wassern durchströmten Paradiese,

<sup>1</sup> Bei dieser durchaus theologischen Umdeutung, die der Mythos erfahren hat, erscheint es verständlich, daß Kərəsāni, der nach der ursprünglichen Fassung die Herabholung des Haoma zu verhindern versucht hatte, in einen Feind der Priester (*aθarvan*) und Haoma, der Gott, in seinen Gegner und Bestrafer verwandelt worden ist. Ich würde es schon deswegen nicht wagen, mit Hüsing (Iran. Überlieferung 223) in Yasna 9, 24 Haomō durch Humāyā (die als weiblicher Adler dem Vogel der vedischen Fassung entsprechen soll) zu ersetzen. Der Versuch, den ursprünglichen Text dieser Stelle und damit eine ältere iranische Fassung des Mythos herzustellen, erscheint mir sehr gewagt und führt zu höchst unsicheren Ergebnissen.



das eine Stätte der Sättigung und der Freuden, der Wunsch-  
erfüllung und der Unsterblichkeit ist (RV. IX, 113, 7 ff.), Yima,  
der Sohn des Vivahvant, der strahlende, der glanzvollste unter  
den Geborenen, der sonnengleiche unter den Sterblichen, in  
einem irdischen Paradiese, in dem er Vieh und Menschen un-  
sterblich macht, in dem Wasser und Pflanzen nicht vertrocknen  
und unerschöpfliche Speise gewähren, in dem es weder Kälte  
noch Hitze, weder Alter noch Tod, nicht Schmerz und nicht  
Neid gibt (Yasna 9, 4 ff.; Vd. 2, 5).<sup>1</sup> Diese Übereinstimmung, die  
gewiß nicht als ‚unwesentlich‘ bezeichnet werden kann, wird  
durch die Berührungspunkte zwischen den Vätern Vivasvant  
und Vivahvant noch erheblich verstärkt. Denn Vivahvant ist  
(Yasna 9, 4) der erste Sterbliche gewesen, der den Haoma ge-  
preßt hat, und Vivasvant erscheint im R̥gveda, wie insbesondere  
Hillebrandt (Ved. Myth. I, 482 ff.) gezeigt hat, als der mythische  
erste Opferer. Daß es sich in allen den Stellen des R̥V., in  
denen Vivasvant diese Bedeutung hat, um den Vater des Yama  
handelt, geht deutlich aus R̥V. X, 21, 5 (*agnír jātó átharvaṇā*

<sup>1</sup> In ähnlicher Weise wie Yamas himmlisches und Yimas irdisches Paradies  
wird die Sabhā des Yama in der bekannten Stelle des Mahābhārata  
(ed. Calcutta II, 311 ff.) geschildert: ‚Sonnenhell strahlend . . . durch  
eigenes Licht . . ., nicht zu kalt und nicht zu heiß; weder Kummer,  
noch Alter, weder Hunger, noch Durst, noch Unliebsames . . . sind  
darin; alle Wünsche . . . werden dort erfüllt . . .; reichliche schmack-  
hafte Speise . . . und schmackhaftes Wasser . . . gibt es dort . . .‘  
Wenn auch ähnliches von den Sabhās des Indra, Varuṇa und Brahman  
ausgesagt wird, so dürfen wir doch annehmen, daß diese Einzelheiten,  
die übrigens in der Schilderung der Sabhā des Yama ein wenig aus-  
führlicher dargestellt werden, für die himmlische Wohnung des Yama  
von Anfang an charakteristisch gewesen sind. So sind auch ‚die vom  
Feuer verzehrten‘ (*agniṣvāttāḥ*, vgl. R̥V. X, 15, 11) und andere Pitaras,  
die auch in der Sabhā des Brahman erscheinen, wohl nur in der Sabhā  
des Yama am Platze. Daß es sich bei dieser nicht etwa nur um eine  
Götterwohnung gleich den anderen handelt, und daß die Beschreibung  
von Yamas Sabhā an die vedischen Vorstellungen vom himmlischen Pa-  
radiese anknüpft, geht auch daraus hervor, daß in Yamas Wohnung die  
Guten, Rechthandelnden (*svratāḥ satyavādīnaḥ . . . śuddhāḥ pūtāḥ  
puṇyena karmāṇā . . . sukr̥tāḥ karmabhiḥ . . . bhūṣitāḥ*) gelangen. Vgl.  
R̥V. X, 17, 4: *yātrāsate sukr̥tāḥ . . .* Allerdings sitzen in Yamas Sabhā  
auch die Bösewichte (*duṣkr̥ta-karmāṇaḥ*). Vgl. noch Mahābh. XIII, 4856 ff.:  
*yatra preto nandati puṇyakarmā, yatra pretaḥ śocate pāpakarmā, . . .  
yatrānṛtaṃ noryate yatra satyam.*



*vidád ríśrāni káryā | bhúvad dutó rirásrato . . . priyā yamásya kámyo . . .*) hervor.<sup>1</sup>

Eine weitere Übereinstimmung, die indessen nicht genügend gewürdigt wird, besteht darin, daß dem ersten Geschwisterpaar Yama-Yamī des Rgvedaliedes X, 10 das Geschwisterpaar Yim (Ĵam)-Yimak (Ĵamak) des Bundahišn entspricht. Die Gründe, die gegen diese Zusammenstellung geltend gemacht worden sind, sind nichts weniger denn überzeugend. Dies gilt vor allem von den ‚scharfsinnigen Bemerkungen‘ El. H. Meyers (Gandharven-Kentauren 229 ff.), auf die Hillebrandt (Ved. Myth. I, 495) sich beruft, aber auch von den Gründen, die Hillebrandt außerdem noch ins Treffen führt. Beide messen dem Umstand, daß eine Schwester des Yima erst im Bundahišn und nicht schon im Awesta erwähnt wird, große Bedeutung bei. Daraus wird gefolgert, daß nicht nur Yamī, da sie einem späten, ‚gekünstelten‘ und ‚tendenziösen‘ Hymnus angehöre, eine spätere Schöpfung (gleich Indrānī oder Varuṇānī) sei, sondern daß dieselbe stets ‚schöpferische Kraft der Sage‘, die dem Yama wegen seiner etymologischen Bedeutung ‚Zwilling‘, und zwar erst in ‚der Zeit willkürlicher theologischer Spekulation‘, ein weibliches Gegenstück an die Seite gestellt habe, ganz unabhängig davon in nachawestischer Zeit zu Yim eine Zwillingsschwester Yimak erfunden habe. Es ist schon an sich höchst unwahrscheinlich, daß die schöpferische Kraft der Sage sich in spätvedischer wie in ‚spätiranischer‘ Zeit in solch gleichartiger Weise betätigt habe. Aber auch die Voraussetzungen, auf denen diese Konstruktion beruht, erweisen sich bei näherem Zusehen als hinfällig. Man ist vor allem nicht berechtigt, aus der späten Entstehungszeit des Rgvedaliedes X, 10 zu schließen, daß die Gestalt der Yamī und die Vorstellung von dem Inzest des ersten Ge-

<sup>1</sup> Ich kann nicht mit Hillebrandt (l. c., 485) finden, daß die Deutung dieser Stelle unentschieden bleibt. Wie in den anderen Stellen, in denen Vivasvant der mythische erste Opferer ist, erscheint auch hier Agni als sein Bote, und wie er dort von Mātariśvan oder von den Ayus herabgeholt wird, so wird er hier von dem Atharvan erzeugt, der nach X, 92, 10 ‚als erster durch Opfer feste Ordnungen schuf‘. Bemerkenswert ist wohl auch, daß in X, 14, 6 unmittelbar nach Yama und Vivasvant die *áṅgirasō naḥ pitáro návageā átharvāno bhṛgavaḥ* angerufen werden.



schwisterpaares (die der Dichtung zugrunde liegen muß, obwohl der Yama des Hymnus die Aufforderung zur geschlechtlichen Vereinigung mit der Schwester entrüstet zurückweist) ebenso jungen Datums seien. Daß ‚willkürliche theologische Spekulation‘ aus dem Namen des Yama die Gestalt der Schwester Yamī und die Geschichte von dem Inzest oder auch nur von dem beabsichtigten Inzest herausgeklügelt habe, ist doch kaum glaublich. Da ist es denn doch wahrscheinlicher, daß beides trotz der späten Erwähnung von Anfang an dem Vorstellungskreise von Yama, dem ersten der Sterblichen, angehört habe. Ferner gebietet ‚Vorsicht vom kritischen Standpunkt‘ doch wohl, daß man das Nichtvorkommen einer Schwester des Yima im Awesta, zumal in unserem Texte, in dem vieles nur in Bruchstücken und Trümmern oder in kurzen Andeutungen erhalten ist, nicht als Beweis für spätere Erfindung werte.<sup>1</sup> Wenn aber Hillebrandt darauf Gewicht legt, daß Yim mit einer Dämonin und Yimak mit einem Dämon Affen, Bären und andere (schädliche) Tierarten zeugen (Bundah. 23, 1), so haben wir es da offenbar mit einem nur der iranischen Sage eigentümlichen Zug zu tun, der indessen ebensowenig als Argument gegen die Zusammenstellung der Geschwisterpaare verwendet werden darf, wie die Differenzen zwischen dem vedischen Yama und dem awestischen Yima irgend etwas gegen die Identität dieser zwei Gestalten beweisen. Dagegen möchte ich die Aufmerksamkeit darauf lenken, daß nach einem Pāhlāvi-Rivāyāt (bei West, *Sacr. Books of the East* 18, 419) Yimak nach der Wahrnehmung, daß ihr Gatte ein böser Dämon sei, sich als Hexe verkleidete und sich mit ihrem Bruder Yim, der vom Weine trunken war und die List der Schwester nicht merkte, geschlechtlich vereinigte. Es wird hinzugefügt, beide seien hierauf zu der Überzeugung gelangt, daß die Verwandtenehe eine gute Sache sei. Ist die Quelle auch jung — jünger als der Bundahišn — so dürfen wir doch bei aller Vorsicht vom kritischen Standpunkt den hier überlieferten Zug, gerade weil er mit der Weigerung des vedischen Yama gegen die geschlechtliche Vereinigung mit

<sup>1</sup> Meyer beruft sich sogar darauf, daß auch Firdousī eine Schwester des Jam nicht erwähnt. Da aber die Sage von Yim und Yimak dem Dichter vermutlich bekannt gewesen ist, so beweist ihre Nichterwähnung das gerade Gegenteil von dem, was M. aus ihr geschlossen hat.



der Schwester so auffallend übereinstimmt, für alt und ursprünglich halten. Man wird doch nicht etwa behaupten wollen, daß auch dieser der indischen und iranischen Überlieferung gemeinsame Zug hier wie dort selbständig — durch die stets schöpferische Kraft der Sage — entstanden sei. Der Wert der Mitteilung (Bundah. 31, 4), daß Yim und Yimak ein Menschenpaar gezeugt haben, wird also weder durch den Umstand beeinträchtigt, daß jener mit einer Dämonin, diese mit einem Dämon Affen, Bären und andere Tiere zeugen, noch auch dadurch, daß sie nur einmal als Eltern eines Menschenpaares bezeichnet werden. Wenn es demnach wohl keinem Zweifel unterliegt, daß die Gestalt der Yimak nicht erst eine Schöpfung der Parsentradition ist, sondern in die awestische Zeit zurückreicht, in der sie schon die Schwester Yimas, des Sohnes des Vivahvant, des Herrschers in einem irdischen Paradiese gewesen sein muß, so ist offenbar auch der Yama des RV.-Liedes X, 10, der Bruder der Yamī, mit Yama, dem Sohne des Vivasvant, dem ersten der Sterblichen, dem Herrscher in einem himmlischen Paradiese, identisch, obwohl Yama in diesem Liede nicht Vivasvant als seinen Vater bezeichnet, sondern seine Herkunft von dem Gandharva in den Wassern und von der Wasserfrau ableitet. Abgesehen davon, daß die Deutung des Gandharva in den Wassern an dieser Stelle schwierig ist und unsicher bleibt, scheint mir die Vaterschaft des Vivasvant dennoch mit der Abstammung des Yama und der Yamī von dem Gandharva vereinbar zu sein. Denn die Worte *sā no nābhiḥ paramāṁ jāmī tām nau* (‘dies ist unser Ursprung, dies unser beider höchste Verwandtschaft’) müssen nicht die Elternschaft des Gandharva und der Wasserfrau ausdrücken, sie können sich vielmehr sehr wohl auf ein entfernteres verwandtschaftliches Verhältnis beziehen.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> So ist RV. I, 105, 9 (*amī yé sapta rāsmāyas tātrā me nābhīr ātatā | trītis . . . sā jāmītvāya rebhati*) mit *nābhiḥ* und *jāmītvām* sicherlich entferntere Verwandtschaft, der Ursprung des Geschlechtes gemeint. Dasselbe Verhältnis liegt vor, wo der Vater Himmel als Ursprung (*nābhiḥ*: I, 164, 33) oder als alte Verwandtschaft (*purāṇām . . . jāmī*: III, 54, 9) und die Mutter Erde als Verwandte (*bāndhuḥ*: I, 164, 33) bezeichnet werden. Noch deutlicher ist X, 61, 18: *sā no nābhiḥ paramāsyā vā ghāhām tāt paścā katithās cid āsa* (‘das ist unsere höchste Verwandtschaft mit ihm; ich war nach ihm der so und so vielte’). Andererseits ist



Wir dürfen uns mit der Erwähnung dieser gewiß nicht unwesentlichen Übereinstimmungen zwischen Yama und Yima begnügen und auf die Anführung von weniger sicheren Berührungspunkten verzichten.<sup>1</sup> Was aber die Verschiedenheiten zwischen den zwei Gestalten betrifft, so muß gerade wegen des Vorhandenseins wesentlicher Analogien zunächst die Möglichkeit offen gelassen werden, daß auch die vedischen Inder eine der Sage von dem ‚Frevel‘ des Yima ähnliche Erzählung von einer Verfehlung Yamas, des ersten der Sterblichen, der den Pfad ins Jenseits als erster gegangen ist, besessen haben. Wenn ferner nach dem awestischen Berichte Yima, in Indien aber nicht Yama, sondern Manu mit der Flutsage in Verbindung stehen, so wird nur buchstabengläubige Hyperkritik, wie sie Harlez geübt hat, darin einen wesentlichen Unterschied zwischen Yima und Yama erblicken. Denn Manu, des Vivasvant Sproß, ist — dies ist schon oft ausgesprochen worden — eine ‚Doublette‘ Yamas, er ist aber darum keineswegs, wie Roth (ZDMG IV, 430) gemeint hat, ‚eine jüngere, indische Schöpfung‘, wenn er auch schon in der Zeit des R̥gveda von Yama deutlich unterschieden wird. Der Beweis wird durch die iranischen Zeug-

---

es ganz unwahrscheinlich, daß der Gandharva in den Wassern und die Wasserfrau mit Vivasvant und Saranyū identisch seien, daß also der Vers X, 10, 4 auf die Hochzeit Saranyūs, der Tochter des Tvastar und Mutter des Yama, mit Vivasvant (X, 17, 1—2) sich beziehe. Ein Hinweis auf diese Vermählung ist allenfalls erst in den Worten der Yamī (X, 10, 5) enthalten. Entscheidend ist, daß in dem auf den Dialog zwischen Yama und Yamī folgenden Liede (X, 11, 2) *gandharvīr āpyā . . . yōṣaṇā* mit der Saranyū gewiß nichts zu tun hat. Der Gandharva in den Wassern und die Wasserfrau sind offenbar an *gandharvó . . . apsarā . . . yōṣā* in X, 123, 4—5 anzuschließen. Mit Recht hat daher Oldenberg, Rel. d. Veda (2. Aufl.) 281, Anm. 3 Hillebrandts Annahme, daß es sich in X, 10 um einen anderen Yama handle, als ‚gewaltsam‘ abgelehnt.

<sup>1</sup> Es ist immerhin sehr wohl möglich, daß die Erzählung des Mahābhārata (III, 142, 35 ff. = 10933 ff.), nach der Viṣṇu im Kṛta-Zeitalter die Rolle des Yama spielte (*yamatvaṃ kārāyāmāsa*) und in ihr das Sterben aufhören machte und eine so große Vermehrung von Menschen und Tieren bewirkte, daß die Erde sich um hundert Meilen in die Tiefe senkte, eine Parallele zu dem awestischen Bericht (Videvd. II) über Yimas die Erde vergrößernde und Menschen und Vieh vermehrende Wirksamkeit darstellt. Vgl. Jackson, Journ. Am. Or. Soc. 17, 185 ff. und vorher schon Spiegel, Ar. Periode 251.



nisse erbracht. Ich habe oben gezeigt, daß das Zwillingspaar Yim und Yimak, obwohl es erst in mittelpersischen Quellen auftaucht, zweifellos mit Yama und Yamī identisch ist, also offenbar mit dem indischen Zwillingspaar in die indo-iranische Zeit zurückreicht. Wie nun bei den Indern neben Yama die Gestalt des Manu, des ‚Menschen‘, tritt, so erscheint, allerdings wieder in jüngeren, mittelpersischen Quellen, in denen aber bekanntlich viele alte Vorstellungen überliefert werden, neben Yim und Yimak der erste ‚Mensch‘ (Mašyak, Mēšak, Mahrik, Martik, Mart) in Verbindung mit seiner Schwester, der ‚Menschenfrau‘ (Mašyānik, Mēšānik, Mēšānak, Mabriyānik, Mahriyānak, Martānak).<sup>1</sup> Dieses erste Menschenpaar aber ist mit Zügen ausgestattet, die auch Yim und Yimak eigen sind. Es sündigt gleich Yim gegen Gott und vollzieht, als nach längerem Beisammensein — nach fünfzig Wintern — die Geschlechtslust in ihm erwacht ist, die geschlechtliche Vereinigung (Bundah. 15, 8 ff.). Wenn von diesem Paare in ununterbrochener Reihe sieben Geschwisterpaare abstammen, von denen jedes Mann und Frau wird (ibid. 15, 24), und wenn Yim ein noch späterer Nachkomme des ersten Menschenpaares ist, so kann das nicht ursprünglich sein. Die Rolle des Herrschers im Paradiese weist darauf hin, daß er ehemals am Anfang der Menschheitsentwicklung seinen Platz gehabt haben muß, und es ist offenbar ursprünglich dieser erste Mensch allein gewesen, der mit seiner Schwester den Inzest beging. Diese Auffassung wird auch noch dadurch gerechtfertigt, daß nach Zāzšparam 15, 2 (West, Pahl. Texts 47, 143) Manušak, die Schwester des Manušcihr, der an einer noch späteren Stelle der parsischen Genealogie steht, mit dem Dämon Ešm den bösen Feind der Iranier Kay<sup>v</sup>ard (Kōzarēd) zeugt. Schon West (l. c., Anmerk.) hat bemerkt, daß dieser Bericht eine Doublette zu der Erzählung von Yimak vorstellt, die mit einem Dämon Affen und Bären zeugt. Und Christensen (Festschrift F. C. Andreas 68) hat mit Recht darauf hingewiesen, daß Manušak ursprünglich das weibliche Gegen-

<sup>1</sup> Aus der Vergleichung der Schreibungen in den Pahlāvibüchern (auch in Anklesarias Ausgabe des großen Bundah.) und bei den arabischen Autoren, insbesondere bei Albērūnī, ergibt sich wohl, daß diese Formen der Namen gebräuchlich gewesen sind. Die Formen mit š gehen natürlich auf das awest. *mašya-* (mit angeblichem š) zurück.



stück zu einem iranischen Manuš gewesen sein muß. Aus all dem darf man meines Erachtens schließen, daß Yama (Yima) und Manu (Manuš) ursprünglich eine einzige Gestalt gewesen sind: Yama, der erste Mensch (*manu-*) und Herrscher in einem Paradiese, der gegen Gott sündigt, der Unsterblichkeit verlustig wird und nach längerem Beisammensein mit seiner Schwester, durch sie verleitet, mit ihr Nachkommenschaft zeugt. Von dieser Gestalt hat sich, offenbar schon in der indo-iranischen Zeit, das Beiwort *manu-* („Mensch“) abgespalten, und es ist zu einer selbständigen Gestalt geworden, in der in Indien besonders die sakrifikale Seite des Urmenschen hervortritt, während sie in Iran — erst von mittelpersischen Quellen erwähnt — als Mašyak am Beginn der Menschheitsentwicklung einige Generationen vor Yim, als Manuš — der aus der Erzählung von Manuščihr und Manušak zu erschließen ist — eine Anzahl von Generationen hinter Yim stehend nur eine Seite der indo-iranischen Urgestalt, das Urmenschentum, nicht aber das Herrschertum in einem Paradiese verkörpert. Wenn also bei den Iraniern Yima, bei den Indern Manu Held der Flutsage ist, so wird unbefangenes Urteil dies nicht als einen wesentlichen Unterschied erklären. Eine wichtige Übereinstimmung ist im Gegenteil gerade darin gelegen, daß beide Flutberichte, die im übrigen manche Verschiedenheiten aufweisen, an die Person des ersten Menschen geknüpft sind. Denn obwohl dem Yima im Awesta noch Haošyaəha und Tazma-Urupi vorangehen, so muß er als Herrscher in einem Paradiese, der die Erde ausdehnt und bevölkert und Menschen und Vieh unsterblich macht, nachher aber infolge einer Sünde selbst sterben muß, ursprünglich doch der erste Mensch gewesen sein, wie denn auch der vedische Yama, der erste der Sterblichen, als erster Mensch anzusehen ist.<sup>1</sup> Schon der Umstand, daß als Yimas Nachfolger Aži Dahaka und Ōraētaona genannt werden, die ehemals der Yimasage ferngestanden haben müssen, weist darauf hin, daß die Herrscherreihe des Awesta in ihrem ersten Teile jüngeren Ursprungs und aus einer Anzahl

<sup>1</sup> Die Auffassung Hillebrandts (Ved. Myth. I, 490ff.), daß unter *prathamo martyānām* nicht der erste der Menschen, sondern der erste der Sterblichen zu verstehen sei — ursprünglich seien auch die Götter als sterblich angesehen worden — hat schon Scherman, *Materialien z. Gesch. d. ind. Visionslit.* 133ff., mit treffenden Gründen bekämpft.



der am besten bekannten mythologischen Gestalten zusammengestückelt worden ist.

Die tatsächlichen und die scheinbaren Verschiedenheiten schrumpfen also beträchtlich zusammen, wenn man nicht die überaus einfache und bequeme Methode befolgt, die Texte gläubig hinzunehmen, wie sie sind, und die Verschiedenheiten — z. B. daß Yima eine Burg baut, Yama aber nicht! — nur zu konstatieren, sondern — natürlich mit der gebotenen Vorsicht — den Zusammenhängen nachgeht und das Gemeinsame, das oft noch ganz deutlich hinter den Verschiedenheiten hervor-  
guckt, aus ihnen herausschält. Es ist daher auch grundfalsch, wenn Edv. Lehmann (vgl. oben, p. 43) behauptet, daß auch bei Yama und Yima die Ähnlichkeit nur auf Unwesentlichem beruhe, das Konstituierende aber grundverschieden sei. Ebenso verfehlt wie die Methode, die nur das völlig Übereinstimmende für ursprünglich gemeinsam hält, sonst aber das Vorhandensein von Ähnlichkeiten leugnet, weil sie achtlos an ihnen vorbeigeht, ist das Verfahren von Gruppe, der im übrigen ganz in den Bahnen von Harlez wandelt, aber für Yama den rettenden Ausweg der Entlehnung von den Iranern her gewählt hat, weil Yama erst in den jüngsten Büchern des Rgveda erwähnt werde (Die griech. Culte u. Mythen I, 91). Gerade die Verschiedenheiten, die zwischen den zwei Vorstellungskreisen des Yama und Yima obwalten, machen eine Entlehnung unwahrscheinlich und weisen vielmehr auf eine gemeinsame Quelle, aus der die indischen und die iranischen Vorstellungen in selbständiger Weiterentwicklung geflossen sind. Wie in manchen anderen Fällen ist es auch bei Yama sehr bedenklich, aus der Nichterwähnung vorschnell Schlüsse zu ziehen.<sup>1</sup> Es ist doch auch nicht eben wahrscheinlich, daß der Glaube an das Fortleben in einem himmlischen Jenseits, der mit der Gestalt des Yama eng verknüpft ist (RV. IX, 113, 8 und die Yamalieder), der Totenkult oder die Sage von dem ersten gestorbenen Menschen der älteren Zeit der rgvedischen Epoche fremd ge-

<sup>1</sup> Hätte nicht ein glücklicher Zufall uns noch die einzige Stelle der Gāthās (Y. 32, 8) erhalten, in der des Yima, Sohnes des Vivalvant, und zwar als eines Frevlers, Erwähnung geschieht, so hätte gar mancher gewiß die Ansicht vertreten, daß den älteren Teilen des Awesta die Gestalt des Yima unbekannt gewesen sei.



wesen und erst anderswoher entlehnt worden seien! Aber Gruppe hat ja auch bei Soma-Haoma aus ganz unzureichenden Gründen der ‚Hypothese des Importes‘ den Vorzug vor der Herleitung aus der indo-arischen Urzeit gegeben. Auf eine weitere Auseinandersetzung mit einer Methode, die ‚Ähnlichkeiten‘ leichthin als bloßen ‚Zufall‘ erklärt und, wo dies nicht möglich ist, zur ‚Hypothese des Importes‘ ihre Zuflucht nimmt, dürfen wir verzichten. Nur einige ‚Zufälle‘, die Harlez und, im Anschluß an ihn, Gruppe konstatiert haben, müssen wir noch einer Betrachtung unterziehen.

Harlez behauptet (vgl. oben p. 44), daß Trita, Traitana und Orita, Oraētaona nur ‚quant au nom‘ aneinander erinnern, und Gruppe hat (l. c., p. 88 f.) hinzugefügt, bei Trita und Oraētaona scheine ein Zufall ‚sein neckisches Spiel getrieben zu haben‘. Die Analogien zwischen diesen Gestalten seien ‚nur so vager Art und lassen sich nur so ungefähr vermuten, wie es bei so nahe verwandten Sprachen sehr leicht durch Zufall hergestellt wird‘. Auf die sonderbare, auch von anderen angewandte Erklärung ‚zufälliger‘ Übereinstimmungen aus der nahen Verwandtschaft der Sprachen werden wir noch zurückkommen. Was aber die Analogien zwischen den Gestalten und Mythen des Trita und des Oraētaona betrifft, so kann gewissenhafte Erwägung doch nur zu der Feststellung führen, daß hier nicht vage Anklänge, sondern weitgehende tatsächliche Übereinstimmungen vorliegen. Wir wollen die zumeist längst bekannten und feststehenden Tatsachen zusammenfassen und die gegen die Vergleichung erhobenen Einwände prüfen. Trita Aptya erschlägt durch Indra gestärkt den laut schreienden, dreiköpfigen, sechsäugigen Dämon Viśvarūpa (RV. X, 99, 6), den auch Indra selbst erlegt (X, 8, 8. 9; II, 11, 19) — denn es ist nicht eine einmalige, sondern eine immer wieder sich wiederholende, mit der Gewinnung der ‚Kühe‘ (der Wasser und des Himmelslichtes) verbundene Heldentat, wie ja auch die mit verschiedenen Namen bezeichneten Dämonen (Śuṣṇa-Kuyava, Ahiśuva usw.) offenbar nur ‚Hypostasen‘ des Ahi Vṛtra sind,<sup>1</sup> der von Indra, aber auch von Trita erschlagen wird. In ähnlicher Weise erscheinen auch im Awesta, wie Hüsing (Die iran. Überlieferung 172 f.) mit Recht

<sup>1</sup> Vgl. L. v. Schroeder, Herakles und Indra 33 f.



betont, der Held des Drachenkampfes und der Drache selbst in mehrere, voneinander unterschiedene Gestalten gespalten. Mit Sicherheit darf man dies vor allem von dem dreiköpfigen, sechsäugigen, von Θraētaona erschlagenen Aži Dahāka und dem von Kərəsāspa besiegtten, Männer und Rosse verschlingenden, giftigen Aži Srvara (Y. 9, 8 und 11) behaupten. Beide Drachenkämpfe sind der Ausdruck eines und desselben mythischen Vorgangs. Zu den natürlichen, aus dem Wesen des Mythos sich ergebenden Abspaltungen ist aber im Awesta noch eine jüngere, durch äußere Einflüsse verursachte Teilung der Gestalt des Helden hinzugekommen. Wie die spätere Tradition aus dem Beiwort *naire.manah* (‚männlichen Sinnes‘) und dem Geschlechtsnamen *Sāma* des Kərəsāspa selbständige Gestalten, einen Sohn und einen Enkel des Kərəsāspa, gebildet hat,<sup>1</sup> so ist im Hōm-Yašt Aōwya als Vater des Θraētaona Aōwyāni von Θrita abgetrennt und zu einer neuen Gestalt gemacht worden. Zu diesem Schluß zwingt die Gestalt des vedischen Trita Aptya. Es ist ja reinste Willkür und kann durch nichts gerechtfertigt werden, wenn man an seiner Identität mit Θrita und Aōwya zweifelt. Die ‚Begründung‘ des die Identität leugnenden Standpunktes hat denn auch bezeichnenderweise immer nur in der Annahme eines ‚Zufalles‘ bestanden. Man kann aber auch noch aus dem Awesta selbst deutlich erkennen, wie die Spaltung in einen Aōwya und einen Θrita entstanden oder — wenn das Beiwort Aōwya sich schon sehr früh in eine selbständige Gestalt verwandelt haben sollte — vervollständigt worden ist. Die im Hōm-Yašt und in anderen Teilen des Awesta enthaltene Darstellung, nach der das Gelingen der Tat des Helden oder seine Geburt der Lohn für das einer Gottheit (Haoma, Ardvī Sūrā Anāhita, Drvaspā, Vayu, Aši) dargebrachte Opfer ist, ist sicherlich jüngeren Datums. Ist schon das Künstliche dieser Einkleidung alter Mythen unverkennbar, so kann es kaum noch zweifelhaft sein, daß bei der Aufzählung des ersten, zweiten, dritten, vierten Opferdarbringers der von Aōwya abgetrennte Θrita nur deswegen die Stelle des dritten Opferers erhalten hat und dadurch in nähere Beziehung zu dem Sāma Kərəsāspa (anstatt zu Aōwya und Θraētaona) gebracht worden ist, weil

<sup>1</sup> Näheres schon bei Spiegel, *Fran. Alterthumsk.* I, 559 ff.



sein Name an das Zahlwort *ṣritya* (‘der dritte’) anklingt. Ein Rest der ursprünglichen Zugehörigkeit zu *Aθwya* und *Θraētaona* ist noch darin enthalten, daß *Θrita* in der Aufzählung unmittelbar auf *Aθwya* und *Θraētaona* folgt. Überdies beweist aber auch die sprachliche Zugehörigkeit von *Θrita* zu *Θraētaona*,<sup>1</sup> dem Sohne des *Aθwya*, daß nicht *Aθwya* allein, sondern *Θrita Aθwya* der Name des Vaters von *Θraētaona Aθwyāni* gewesen ist, und daß man erst später *Θrita* fälschlich zu einem Angehörigen des *Sāma*-Geschlechtes gemacht hat. Das sind nicht haltlose Vermutungen, sondern Folgerungen, zu denen gewissenhafte Betrachtung der Überlieferung führen muß. Die Anhänger der ‘*école éranisante*’ haben aber, anstatt die Überlieferung zu prüfen, mit souveräner Geberde entschieden, daß die Übereinstimmung von Veda und Awesta in bezug auf die Namen *Trita Aptya* und *Θrita-Aθwya* einem Zufall zuzuschreiben sei. Harlez hat gegen die Identifizierung dieser Gestalten noch eingewendet, daß *Trita* ein Gott sei, der noch vor *Indra* die Wolkendämonen besiegt habe, *Θrita* aber ein Mensch, König von Eran und erster Arzt der Welt, und daß *Θraētaona* als Besieger des *Aži Dahāka* und als Kämpfer in den Kriegen der Iranier erscheine, während von dem vedischen *Traitana* nur berichtet werde, daß er dem Dichter des Liedes *ṚV. I, 158* den Kopf spalten wollte. Demgegenüber muß, wie schon oft geschehen, zunächst darauf hingewiesen werden, daß die Besiegung des Drachen, die im Veda dem *Trita* nachgerühmt wird, im Awesta nicht dem *Θrita*, sondern dem *Θraētaona* zugeschrieben wird. Selbst wenn man nun mit Harlez in dem Umstand, daß der im *Vidēvdāt* (20, 2) erwähnte *Θrita* als erster Arzt erscheint, einen wesentlichen Unterschied zwischen *Trita* und *Θrita* erblicken wollte, steht es doch, wie wir dargelegt haben, unzweifelhaft fest, daß zwischen dem im *Hōm-Yašt* genannten *Θrita* und *Θraētaona* die engste Beziehung obwaltet, daß also *Θrita* dem Mythenkreis des *Θraētaona* angehört. Daraus ergibt sich aber für jeden, der sehen kann und will, die Identität von *Trita* und *Θrita*. Denn auch darin, daß *Θraētaona*, und nicht *Θrita*, den Drachen erlegt,

<sup>1</sup> Zuletzt darüber Wackernagel, Götting. Nachrichten. Phil.-hist. Kl. 1914, p. 61.



wird jeder, der die innerhalb der iranischen Überlieferung selbst sich vollziehenden Wandlungen kennt und nicht die vollständige Übereinstimmung der Mythen zweier auch noch so nah verwandter Völker erwartet, nur eine unwesentliche Verschiebung der Verhältnisse gegenüber der indischen Überlieferung erblicken. Θraētaona aber ist ursprünglich ebenso wenig ein irdischer König und Herrscher von Iran wie Aži Dahāka oder Kərəsāspa. Sie sind mythische Gestalten, die in genau derselben Weise zu Königen geworden sind, in der die spätere Sage aus dem Urmenschen Gaya Marətan den ersten iranischen König und aus dem Gandarəwa einen Hausverwalter des Aži Dahāka<sup>1</sup> gemacht hat. Andererseits würde die Zusammengehörigkeit von Θraētaona mit dem indischen Trita auch dann nicht in Frage gestellt sein, wenn die Behauptung, daß dieser ein Gott sei, völlig zuträfe. Mit Rücksicht darauf, daß von Trita (RV. I, 105, 17) auch berichtet wird, er habe im Brunnen die Götter um Hilfe angerufen und sei durch Brhaspati befreit worden, darf man daran zweifeln, daß er von Anfang an ein Gott gewesen sei. Wesentlich und maßgebend ist in jedem Falle, daß er ein mythischer Held ist, der eine der Heldentat des Θraētaona ähnliche Tat vollbringt. Man hat ferner mit Unrecht aus dem Umstand, daß Θrita im Vidēvdāt (20, 2f.) als erster Arzt erscheint, einen schwer ins Gewicht fallenden Gegensatz zwischen ihm und Trita konstruiert oder darin wenigstens eine bemerkenswerte Verschiedenheit gesehen. Zunächst sei hier festgestellt, daß auch Θraētaona, der Drachenbezwinger, mit der Abwehr von Krankheiten in Verbindung gebracht wird. Denn Yt. 13, 131 wird seine Fravaši angerufen, damit man außer der durch den Drachen bewirkten Feindschaft auch dem Fieber und anderen Krankheiten — die auch

<sup>1</sup> Bei Firdousi (ed. Vullers I, 55, V. 403) heißt er پیشکار (Diener), رهی (Verwalter, V. 435 u. 448), نگهبان (Wächter, V. 447), im Muǰmil at-tavāriḫ, Journ. As. Sér. IV, t. I (1843), p. 414 وکیل (Beamter, Verwalter). Daß Firdousi کُندرو (Kundrou) tatsächlich der Gandarəwa ist (vgl. v. Stackelberg, Indog. Forsch. 4, 149 ff.), wird durch die Schreibung des Muǰmil (l. c.) گندروف, statt گندروف, bewiesen. Denn گندروف gibt das awestische gandarəwa (گ ist nach Andreas 𐬵𐬀) und die daraus hervorgegangenen Pahlävischreibungen گندروف, گندروف (Mēn. Nr. 27, 50) wieder.



Θrita (Vd. 20, 2) abwehrt — Widerstand leisten könne.<sup>1</sup> Wir haben es da nicht etwa mit einem Zug zu tun, der der Gestalt des Θraētaona nur durch einen Zufall angefliegen oder willkürlich beigelegt worden ist. Daraus, daß unmittelbar vorher (130) die Fravaši des Yima — der während seiner Herrschaft Menschen und Vieh unsterblich, Wasser und Pflanzen unversieglich gemacht hat (Y. 9, 4) — seinem Wesen und seinem Wirken entsprechend gegen die von den Daēvas bewirkte Armut und gegen futterlose Trockenheit, die Fravaši des Kərəsāspa aber nachher (136) gegen das feindliche Heer, gegen Räuber und gegen die von Räubern bewirkte Feindschaft angerufen wird, darf man schließen, daß die Macht, Krankheiten zu verscheuchen, seit jeher einen dem Wesen des Θraētaona eigentümlichen Zug gebildet hat und möglicherweise schon sehr früh mit dem Mythos von dem Drachenkampf von der Gestalt des Θrita auf ihn übertragen worden ist. Nun werden im R̥gveda (VIII, 47, 13f.) bekanntlich die Ādityas und Uṣas angefleht, die offen und insgeheim begangene Sünde und den bösen Traum<sup>2</sup> weit weg zu Trita Āptya zu schaffen. Daß es sich dabei nicht allein um Sünden und böse Träume, sondern auch um Krankheiten handelt, geht aus Ath. V. VI, 113 hervor, wo in Verbindung mit der Sünde, die die Götter an Trita und dieser an den Menschen ‚abgewischt‘ haben, von der Krankheitsdämonin Grāhi die Rede ist, welche die Götter durch Zauber verschwinden machen sollen. Wenn die schon in dem Liede des Atharvaveda angedeutete brahmanische Überlieferung Tritas Sünden und Krankheiten verscheuchende Macht daraus erklärt, daß die durch den blutigen Teil des Opfers mit Schuld beladenen Götter diese Sünde auf die — zu diesem Zwecke erst erschaffenen — Sündenböcke Ekata, Dvita und Trita abwälzen, die die Sünde an gewisse mit Schuld behaftete Menschen weitergeben, oder daraus, daß Indra, Trita, Ekata und Dvita sich durch die Tötung des Viśvarūpa einer dem Brahmanenmord gleichwertigen Sünde

<sup>1</sup> Daher heißt es im Dātistān ī dēn. (ed. Anklesaria, p. 84 = West, Sacr. Books of the East 18, 90): *pur bēšaz ēēgōn Frētōn* ‚voller Heilmittel wie F.‘. Vgl. auch Cama Memorial Volume 141 ff.

<sup>2</sup> Vgl. Yt. 13, 104 *ayanam xʷafnanam*, zu deren Abwehr die Fravaši des Hušyaoθna und anderer gläubiger Männer angerufen werden.



schuldig machen, die Trita dann an sündhaften Menschen ‚abwischt‘,<sup>1</sup> so liegt die priesterliche Mache dieser Deutung klar zutage. Nur Brahmanen konnten ausklügeln, daß die Erlegung des Dämons Viśvarūpa eine sündhafte Tat sei, und daß die Götter ihre Schuld an Trita abwischen, und daß dieser sie auf Menschen abwälze. Diese den Stempel später Erfindung tragende Vorstellung liegt den oben zitierten R̥gveda-Versen, in denen die Adityas und Uṣas angefleht werden, Sünde und bösen Traum weit weg zu Trita zu schaffen, gewiß nicht zugrunde.<sup>2</sup> Daß hiebei neben der dem Trita eigenen Kraft, Sünden, böse Träume und — wie wir auf Grund von Ath. V. VI, 113 hinzufügen dürfen — Krankheiten zu verscheuchen, auch die große Entfernung eine Rolle spielt, ergibt sich aus R̥V. IV, 23, 7, wo es von Indra heißt, er habe die Schulden weithin zu unbekannten Morgenröten weggetrieben.<sup>3</sup> In diesem Zusammenhang gewinnt aber auch die Stelle der Taitt. S. I, 8, 10, 2, nach der Trita langes Leben verschafft (*vij u tritó jarimāṇam na ānat*) so sehr an Bedeutung, daß wir in dieser Angabe nicht mit Macdonell (Ved. Mythol. 68) einen ‚sekundären Zug‘ werden sehen dürfen, den Trita als Bereiter der Unsterblichkeit verleihenden Soma erworben hätte. Die Vergleichung des Trita mit den awestischen Gestalten unterstützt vielmehr den aus den vedischen Angaben zu ziehenden Schluß, daß, wie Θraētaona Krankheiten abwehrt und Θrita dieselben Krankheiten verscheucht und ‚den Tod zurückhält‘, ebenso auch für Trita außer der Tilgung von Sünden die Abwehr von bösen Träumen und Krankheiten und die Fernhaltung des Todes besonders charakteristisch sind.

Nachdrücklicher, als wie dies bisher geschehen ist, soll hier auf eine weitere, übrigens längst bemerkte<sup>4</sup> Übereinstimmung

<sup>1</sup> Vgl. Bloomfield, *Sacr. Books of the East* 42, 521 ff.

<sup>2</sup> Eine Stütze der brahmanischen Auffassung kann natürlich auch nicht darin erblickt werden, daß R̥V. VIII, 47, 17 *ṛuṁ samnáyāmasi* nach Oldenberg (R̥gveda, zur St.) bedeutet ‚wir übertragen die Schuld‘ [und hernach den bösen Traum] auf Trita. Vorher werden die Verba *dadhātana*, *pārā vaha*, *pāri dadmasi* gebraucht.

<sup>3</sup> Oldenberg zu IV, 23, 7 weist unter anderem noch auf I, 24, 9: *bádhasvo dūré nīrtim* hin.

<sup>4</sup> Vgl. Spiegel, *Ar. Periode* 271.



der indischen und der iranischen Überlieferung hingewiesen werden. Aus dem Ṛgveda (I, 105, 17) erfahren wir nur noch das Faktum, daß Trita in einen Brunnen geraten ist, in dem er die Götter um Hilfe anruft, und aus dem er durch Brhaspati befreit wird. Nach der späteren vedischen und epischen Überlieferung (vgl. Geldner, Ved. Stud. III, 168 ff.) sind es die zwei Brüder des Trita, die ihn aus Neid in den Brunnen stürzen oder — nach einer anderen Fassung —, ohne sich um den in den Brunnen gefallenen Trita zu kümmern, ihres Weges gehen. Wenn man auch selbstverständlich nicht so weit gehen darf, im Anschluß an die indische Tradition das Lied I, 105 dem im Brunnen befindlichen Trita in den Mund zu legen, und wenn auch manche Einzelheiten in den Geschichten von Trita, insbesondere in der Fassung des 9. Buches des Mahābhārata, gewiß spätere Zusätze und Ausschmückungen sind, so ist es doch nicht zweifelhaft, daß das Wesentliche dieser Geschichten, die Schuld zweier böser, neidischer Brüder an dem Unfall des Trita, nicht erst von der Tradition erfunden worden ist. Denn auch von Firēdūn (Θραētaona) wird bei Firdousi (ed. Vullers I, 50, V. 298 ff.) in ähnlicher Weise erzählt, daß zwei Brüder, die ihn auf dem Zuge gegen Aždahā (Aži Dahāka) begleiteten und ob seines Glückes neidisch waren, des Nachts einen Stein von der Höhe eines Berges hinunterrollen ließen, damit er den am Fuße des Berges schlafenden Firēdūn erschlage. Wie nach dem Ṛgveda Brhaspati den Trita aus dem Brunnen rettet, so ist es hier ein Engel (Sarōš), der Firēdūn, allerdings vor dem Anschlag der Brüder, in der Zauberei unterweist, so daß dieser durch Zauberkraft das Herabrollen des Steines zu verhindern vermag. Daß solche Übereinstimmung, neben der es natürlich auch Abweichungen im einzelnen gibt und geben muß, nicht als Zufall bezeichnet werden darf, sollte selbstverständlich sein.

Wie uns Firdousi in diesem Falle ein Stück sehr alter iranischer Überlieferung erhalten hat, das eine wertvolle Ergänzung zu der indischen Überlieferung von Trita darstellt, so liegt offenbar in der durch Firēdūn erfolgenden Befreiung der zwei Frauen aus der Gewalt des Aždahā (ed. Vullers I, 53, V. 364 ff.) ein Reflex der Gewinnung der Wasser durch Trita vor, zumal da in einigen Indraliedern die vom Dämon ein-



geschlossenen Wasser als ‚den Dämon zum Herrn [oder Gatten] habend‘ (*dāsapatnī*)<sup>1</sup> bezeichnet werden.

Doch man hat sogar daran gezweifelt, daß der Drachenkampf des *Θraētaona* sich überhaupt mit dem des *Trita* vergleichen lasse. Denn der Drache (*ahi*) der indischen Drachenkämpfe sei ein himmlisches, der *Aži Dahāka* aber ein irdisches Ungeheuer.<sup>2</sup> Dieser Einwand ist natürlich ebenso zu werten, wie die ‚Feststellungen‘, daß *Trita* ein Gott, *Θraētaona* aber ein Mensch sei, u. ä. m. Harlez hat (vgl. oben p. 45) noch aus Veda und Awesta alle erreichbaren Verschiedenheiten zwischen dem indischen und dem iranischen Drachen herausgeholt und unter anderem darauf hingewiesen, daß *Aži Dahāka* von *Aəra Mainyu* geschaffen worden sei, nicht zu dem Zwecke, daß er die himmlischen Wasser raube, sondern damit er die Welt des *aša* verderbe. Da diese Betrachtungsweise auch heute noch Anhänger zu haben scheint, wird es nicht überflüssig sein, wenn hier in Kürze die Verkehrtheit dieser Anschauung aufgezeigt wird. Man könnte denjenigen, welche den Unterschied zwischen dem himmlischen und dem irdischen Drachen betonen, zunächst schon entgegenhalten, daß der Mythos sich eigentlich einer krassen Vernunftwidrigkeit schuldig macht, wenn er Schlangen und Eber — so werden die Dämonen öfter benannt — am Himmel erscheinen läßt. Schon dieser Umstand beweist hinlänglich, daß der Unterschied zwischen himmlischen und irdischen Ungeheuern nicht so groß ist, wie er zu sein etwa scheint. Dieser Abstand wird indes noch verkleinert, wenn wir gelegentlich aus dem RV. erfahren, daß Dämonen, die von Indra bekämpft werden, zum Himmel emporzusteigen suchen, von Indra aber hinabgeschüttelt werden.<sup>3</sup> Daß der Mythos solch gelehrte Unterscheidungen zwischen himmlischen und ir-

<sup>1</sup> RV. I, 32, 11: *dāsapatnīr āhigopāḥ*. Darauf hat schon Darmesteter, *Orm. et Ahr.* 106f. hingewiesen. Ich halte es übrigens trotz Bartholomae, *Altiran. Wtb.*, s. *dahāka*, und trotz der formellen Verschiedenheit noch immer für wahrscheinlich, daß *dahāka* und *dāsa* (*dāsá*) auch etymologisch verwandt seien.

<sup>2</sup> So auch Spiegel, *Ar. Periode* 257.

<sup>3</sup> Vgl. II, 12, 12: *rauhiṇām āsphurad vājrabāhur dyām ārōhantam*; VIII, 14, 14: *māyābhir utsisṛpsata(h) . . . dyām ārūruksataḥ | āva dāsyūnr adhūmuthāḥ* |. Ich meine natürlich nicht, daß diese Dämonen auf der Erde hausend gedacht werden.



dischen Drachen überhaupt nicht macht, zeigt der armenische Volksglaube, in dem der ‚von der Erde zum Himmel aufsteigende‘ Gewitterdrache, *Višap* genannt, von dem Engel Gabriel mit dem Stabe oder der Rute, d. i. mit dem Blitz, geschlagen und in kleine Stücke zerhackt wird, die als Schlangen herabfallen.<sup>1</sup> Der Višap aber ist ursprünglich der awestische Drache, denn das Wort ist identisch mit dem awestischen *višāpa* („Gift als Säfte habend“, vgl. Bartholomae, *Air. Wtb.*, s. v.), das einmal (Nirangistan 48) Beiwort von *aži* ist, wie der Drache Srvara (Y. 9, 11) als *višavant* („giftig“) und der offenbar mit ihm identische Drache, gegen den Haoma (Y. 9, 30) angerufen wird, als *višō.vāēpa* („Gift spritzend“) bezeichnet werden. Und der Engel Gabriel ist an die Stelle des Vahagn (*Vərəθraγna*, *Vrtrahān*) getreten, der bei Agathangelos (ed. Venedig 1835, p. 606) der Drachenwürger (*ճիշապաբաղ višapak'al*) heißt.<sup>2</sup> Der Donner ist das Geschrei, das der vom Engel Gabriel geschlagene Višap ausstößt. Auch der Drache Vrtra schreit laut, als Indras Donnerkeil ihn getroffen hat (RV. I, 52, 10). Und wie der Višap in kleine Stücke zerhackt wird, so liegt auch Vrtra (I, 32, 7) zerschlagen an vielen Orten da (*purutrā . . . aśayad vijastah*). Wenn diese herabfallenden Stücke des Višap Schlangen sind, so erinnert dies wieder daran, daß nach dem Dēnkart (IX, 21, 9 f.: West, *Sacr. Books of the East* 37, 214) bei den ersten drei Schlägen, die Frētōn gegen den Körper des Dahāk führt, aus ihm Schlangen und anderes schädliches Getier herauskommen.

Noch sei darauf aufmerksam gemacht, daß der Dämon Šuṣṇa, der ja nur eine Variante der anderen, von Indra und Trita erschlagenen Drachen ist, RV. VI, 20, 5 als großer *drúh* (Schädiger, Unhold) bezeichnet, und daß Aži Dahāka Y. 9, 8 eine daēvische *druj* genannt wird. Schließlich bezieht sich das dem Aži D. (l. c.) beigelegte Beiwort *hazanra.yaozšti* („tausend Fähigkeiten [oder ähnl.] besitzend“) wohl auf Zauberkünste des Drachen — auch der Dahāk bei Firdousi wird Zauberer (*jādū*) genannt — und entspricht den Beiwörtern *māyín*, *māyāvin* u. ähnl., die die Drachen im RV. erhalten.

<sup>1</sup> M. Abeghian, *Der armen. Volksglaube* 78 ff.

<sup>2</sup> Vgl. Hübschmann, *Armen. Gramm.* 76 und Gelzer, *Berichte über d. Verh. sächs. Ges. Wiss., Phil.-hist. Kl.* 1896, p. 104.

*Sitzungsber. d. phil.-hist. Kl.* 176. Bd. 7. Abh.



Es ergibt sich also bei genauerer Untersuchung eine solche Fülle von wichtigen Übereinstimmungen und Analogien zwischen Trita und Θrita-Θraētaona, daß wir auf die Lösung der Frage, ob auch zwischen Θraētaona und dem vedischen Traitana außer der formellen Zusammengehörigkeit eine sachliche Beziehung besteht, verzichten können. Die Beantwortung dieser Frage ist schwierig, weil Traitana nur einmal (RV. I, 158, 5), und zwar in einem ziemlich dunklen Verse erwähnt wird. Ich halte es jedoch für sehr unwahrscheinlich, daß Traitana der Name eines Dämons sei, der den Kopf des Dichters (!?) spalten wollte. Wenn im RV. von dem Spalten oder Abhauen eines Kopfes die Rede ist, so handelt es sich immer um den Kopf eines Dämons. Doch ich wage keine Entscheidung.

Zu den von Harlez und anderen am heftigsten bestrittenen Vergleichen gehört ferner die des (Indra) Vrtrahan mit dem awestischen Vərəθraϥna. Auch hier werden einige Ergänzungen zu dem, was bisher zugunsten dieser Vergleichung vorgebracht worden ist,<sup>1</sup> am Platze sein. Aus dem oben zu dem armenischen Višap Bemerkten geht hervor, daß die Iranier einen dem Mythos von (Indra) Vrtrahan und Vrtra ähnlichen Mythos eines Drachentöters Vərəθraϥna besessen haben müssen. Denn Višap und Vahagn sind zweifellos iranischer Herkunft.<sup>2</sup> Wenn dieser Mythos auch im Awesta nicht mehr vorhanden ist, so lassen sich doch noch seine Spuren feststellen. Und zwar meine ich, daß sie in den Zusammensetzungen mit dem Worte *vərəθra*

<sup>1</sup> Vgl. Hillebrandt, Ved. Myth. III, 188 f.; Oldenberg, Rel. d. Veda<sup>2</sup> 132.

<sup>2</sup> Bei Hillebrandt, l. c., heißt es: 'Vahagn ist ein altarmenischer Gott von großer Popularität, nach Gelzer vielleicht iranischen Ursprungs', während Gelzer (Ber. über d. Verhandl. sächs. Ges. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., 1896, 104) richtig schreibt: 'Iranischen Ursprungs ist auch der vielleicht . . . populärste Gott der Armenier.' Daß im späteren armenischen Volksglauben der den Drachen (*višap*) schlagende Engel Gabriel (vgl. oben p. 65) an die Stelle des Vahagn (*Vərəθraϥna*) getreten ist, ersieht man auch aus der bekannten Stelle des Moses von Khorene (ed. Le Vaillant de Florival I, 126), nach der man des Vahagn Kampf mit den Drachen (*and višapaç*) und seinen Sieg über sie in Liedern erzählte und von ihm den Heldentaten des Herakles sehr Ähnliches sang. Auch in den Hymnen der Mysterien des Miθra werden die Heldentaten des Artagnes (*Vərəθraϥna*)-Herakles besungen (Cumont-Gehrich, Myst. d. Mithra, 2. Aufl., p. 100).



vorliegen. Denn die Übereinstimmung oder die Ähnlichkeit der Bildungen *vṛtra-hán* : *vərəθra-jan*, *vṛtra-hántama* : *vərəθra-jastama*, *áhi-ghna* : *vərəθra-yna*, *vṛtra-hátya* (,Vṛtratötung'; ,Kampf': *vṛtrahátyeṣu*): *vərəθra-yna* (,Feindbesiegung'; ,Kampf': *vərəθraynyaēšu*,<sup>1</sup> neben und gleichbedeutend mit *pəšanāhu*), *vṛtra-túr* : *vərəθra-taurvan*, *vātra-ghna* : *vāraθra-yna*, *vātra-hatya* : *\*vāraθra-yna* weist darauf hin, daß die vedischen und die awestischen Formen nicht unabhängig voneinander entstanden sein dürften. Da ist denn vor allem die Tatsache sehr bemerkenswert, daß Indras Donnerkeil (*vájra*) als *vṛtrahán* (RV. I, 121, 12; VI, 20, 9) und *vātraghna* (Taitt. S. 5, 7, 3, 1 usw.: *indrasya vājro 'si vātraghnaḥ*), die Waffe (*vaēda*), die (Yt. 19, 92) der als *vərəθraja* charakterisierte (Yt. 5, 61) *Θraētaona* führt und die eine Keule<sup>2</sup> ist, als *vāraθrayna* bezeichnet wird.

Schon die formelle Übereinstimmung von Vṛddhibildungen wie *vātraghna* und *vāraθrayna* schließt wohl den Gedanken aus, daß wir es hier mit Formen zu tun haben könnten, die unabhängig voneinander — durch die schöpferische Kraft der Sprache — entstanden wären. Die Annahme, daß diese Formen vielmehr aus einem Indern und Iranern gemeinsamen Vorstellungskreis herkommen, wird auch nicht durch den Umstand entkräftet, daß *vātraghna* nicht schon im Rgveda, sondern erst in der späteren brahmanischen Literatur vorkommt. Für höheres

<sup>1</sup> Vgl. Yt. 13, 23: *yā* (*fravašayō*) *zaoyā vərəθraynyaēšu* und RV. IV, 24, 2: *sá* (Indra) *vṛtrahátye hávyah*.

<sup>2</sup> Vgl. Dēnkart, ed. Bombay 1911, p. 811 (= West, *Sacr. B. of the East* 37, 214): *vazr*. Es ist der die Gestalt eines Stier- oder Büffelkopfes besitzende *gurz* (*gurza*) des Firēdūn (Šāhn. ed. Vullers I, p. 49, V. 287 f.; p. 59, V. 483; *al-ǰurz* bei Tabarī, Ser. I, p. 228). Dieser *gurz* leuchtet der Sonne gleich (ibid., p. 49, V. 289), wie der *vájra* des Indra als leuchtend (*dyumánt*: V. 31, 4) bezeichnet wird. Zu *vaēda*, dem awestischen Ausdruck für *Θraētaonas* Waffe, darf daran erinnert werden, daß die ai. Wurzel *vyadh*, zu der *vaēda* gehört (Barthol., *Air. Wtb.* s. v.), vornehmlich von der Durchbohrung von Indras Gegnern und von dem Erschlagen der Dämonen und Gespenster gebraucht wird. In ähnlicher Weise verhält es sich mit awest. *snaiθiš* und der ai. Wurzel *snath*. Denn diese Wurzel und ihre Ableitungen werden öfter angewendet, wenn von der Zerschmetterung der Gegner des Indra (*vṛtrá*, *dāsá* usw.; vgl. auch I, 57, 2: *vājraḥ snáthitā*) die Rede ist, und *snaiθiš* ist insbesondere die Waffe, die gegen die Daēvas geführt wird.



Alter der Form *vārtraghna* spricht außer der awestischen Parallelform *vərəθrayna* (*vərəθrayni*) auch die ganz ähnliche Vrddhibildung *vārtrahatya* (RV. III, 37, 1) in *vārtrahatyāya śrāse* (,zur Kraft, die dem Schlagen der Feinde dient').<sup>1</sup> Wenn überdies, wie wir schon bemerkt haben, *vārtraghna* in der Wendung *indrasya vājro 'si vārtraghnaḥ* (Taitt. S. 5, 7, 3, 1) in der Bedeutung ,dem Erschlagen des Vṛtra dienend', ähnlich wie *vṛtrahān* im Rgveda, als Epitheton der Keule des zu Trita in engster Beziehung stehenden Indra gebraucht wird<sup>2</sup> und *vərəθrayna* in der Bedeutung ,dem Erschlagen des Feindes (*vərəθra*) dienend' Beiwort der Waffe, d. i. der Keule, des den Drachen erschlagenden Θraētaona ist, so dürfen wir schließen, daß die Iranier den Drachen (*aži*) als *vərəθra* ,Feind' bezeichnet haben, wie die Inder den Drachen (*ahi*) : *vṛtra* (*Vṛtra*) genannt haben. Es unterliegt ja doch auch keinem Zweifel, daß Θraētaona nur deswegen, weil er den Drachen erschlägt (Y. 9, 8: *yō janat aṣīm dahākam*; Vid. 1, 17: *janta aṣōiš dahākāi* [st. *dahākahe*]), *vərəθrajā* (Yt. 5, 61), d. i. ,der den Feind (*vərəθra*) schlagende' — und nicht bloß ,der siegreiche' (Barthol., Wtb.) — heißt. Und aus der oben (p. 57ff.) dargelegten Übereinstimmung von Θrita-Θraētaona mit dem indischen Trita, der ebenso wie der eigentliche Vṛtrahan (Indra) ein Vṛtratöter ist, sowie aus dem Umstand, daß bei den Armeniern (Moses von Khor., ed. Le

<sup>1</sup> Vgl. *vṛtrahām śāvaḥ* RV. VI, 48, 21.

<sup>2</sup> *Vārtraghna* bedeutet hier gewiß nicht ,auf den Schläger des Vṛtra bezüglich, ihn betreffend usw.' (Petersb. Wtb.). Besser gibt Sāyana das Wort durch *vairighāri* (,Feinde tötend') wieder, noch genauer zu Taitt. S. 2, 5, 2, 4: *sá* (d. i. Indra) *devūtā vṛtrān nirhūya vārtraghnam havīḥ . . . nir avapat* und nachher zu *tāt saṁsthāpya vārtraghnam havir vājram ālāya* durch *vṛtrahananahetubhūtam* (,Mittel zur Tötung des V. seiend'). In ähnlichem Sinne wird das Wort auch gebraucht Kāth. 24, 7: *indro vṛtram ahan sa eṣa vārtraghnaḥ paśur vijityā ālabhyate* und ibid. 27, 3 *devā vai . . . tato vṛtram aghnan sa eṣa somo vārtraghno vijityai grhyate*. In den zwei letztgenannten Stellen bedeutet *vārtraghna* ,dem Schlagen der Feinde dienend', aber der Zusammenhang beweist, daß auch noch Beziehung auf die Tötung des Vṛtra vorliegt. Strenggenommen ist Taitt. S. 5, 7, 3, 1 *vārtraghna* nicht Beiwort des *vajra*, sondern des Herdsteines (*aśman*), bedeutet also ,zum Schlagen der Feinde dienend', aber der *aśman* wird doch nur deswegen *v.* genannt, weil der *vajra*, mit dem er identifiziert wird, *vārtraghna* (,zum Schlagen des Vṛtra dienend') ist. Wir dürfen also sagen, daß *v.* Beiwort des *vajra* ist.



Vaillant de Florival 132) neben dem ‚Drachenwürger‘ Vahagn auch noch Hruden (= Θraētaona) als Bezwiner des Biurasp Aždahak (des Aždahāk Bēvarasp der Pāhlāviquellen) erscheint, ergibt sich ferner, daß ebenso wie bei den Indern Indra (Vṛtrahan) und Trita als Vṛtratöter besungen wurden, auch bei den Iranern außer Θrita-Θraētaona noch ein Vərəθrajan (Vərəθrayna) als Töter des *vərəθra* (‚Feind‘) genannten Drachen vorgestellt worden ist. Gleichzeitig beweist der auf *vərəθrayna* zurückgehende Name des armenischen Vahagn, daß, wie bei den Indern Indra, bei den Iranern nicht Θrita-Θraētaona, sondern Vərəθrayna der Drachentöter *𐬯𐬀𐬭𐬀 𐬵𐬀𐬭𐬀𐬭𐬀* gewesen ist, daß also Θrita-Θraētaona zu diesem Vərəθrayna in einem ganz ähnlichen Verhältnis gestanden haben muß wie Trita zu Indra. Ist aber Vərəθrayna — und nicht, wie man wohl hätte erwarten dürfen, Vərəθrajan — der Name des awestischen Drachentöters gewesen, so bedeutet dieser Name wie Vərəθrajan zweifellos ‚Töter des Feindes‘ (d. i. des Drachen).<sup>1</sup> Und dieselbe Bedeutung ist auch für den im 14. Yašt gefeierten Vərəθrayna anzunehmen. Denn wenn auch das Wort *vərəθrayna* im Awesta im Sinne von ‚Sieg‘ — ursprünglich ‚Erschlagen des Feindes (der Feinde)‘ — gebraucht wird, so ist doch der Vərəθrayna des 14. Yašt nicht, wie öfter behauptet worden ist, eine Personifikation des Sieges, ein ‚Genius des Sieges‘, sondern mit dem Drachentöter Vərəθrayna, dem Vorbild des armenischen Vahagn, durchaus identisch. An eine bloße Abstraktion hätte sich schwerlich die Vorstellung geknüpft, daß Vərəθrayna in den zehn Gestalten des Windes, eines Rindes, Rosses, Kameles, Ebers, Jünglings, des Vogels Vərəjan (Varəyna), eines Widders, einer Ziege und eines Kriegshelden erscheine (Yt. 14, 2—27). Darauf, daß die Bezeichnungen einiger dieser Gestalten (Stier, Jüngling, Widder, Held), wie Darmesteter (Orm. et Ahr. 125f.) bemerkt hat, im Rgveda als Epitheta des Indra vorkommen, wird man wohl nicht viel Gewicht legen dürfen. Wichtiger ist — und dies ist Darmesteter entgangen — daß einmal (RV. VIII, 2, 40) ausdrücklich von der Verwandlung des Indra in einen Widder

<sup>1</sup> Dagegen spricht natürlich nicht der Umstand, daß *yna* im Awesta sonst nur ‚das Schlagen‘ und nicht ‚schlagend‘ bedeutet. In dem Genetiv Vərəynabe (Yt. 14, 19) liegt jedenfalls thematisch gebildetes *yna* ‚schlagend‘ vor.



(*meṣā bhūtāḥ*) die Rede ist, und daß nach RV. III, 53, 8 und VI, 47, 18 Indra durch Anwendung von Zauberkünsten mannigfache Gestalten annimmt.<sup>1</sup> Eben deswegen wird er ‚an Zauberkünsten reich‘ (*purumāyā*) genannt. Auch in den Epen wird dem Indra die Fähigkeit, vielerlei Menschen- und Tiergestalten anzunehmen, zugeschrieben. So insbesondere Mahābhārata (ed. Calcutta) XIII, Vers 2273ff., wo ausgeführt wird, daß der an Zauberkünsten reiche (*bahumāyāḥ, māyāvi*) Indra infolge seiner Zauberkraft (*māyā*) unter anderem als Jüngling oder als alter Mann, in verschiedenen Farben und als Angehöriger der einen oder der anderen Kaste, als Papagei, Krähe, Schwan, Kuckuck, Löwe, Tiger, Elefant, als Gott oder Daitya, als Fliege, Mücke oder auch in der Gestalt des Windes (*vāyubhūtaḥ*) erscheint. Mahābhārata XII, 6696 tritt er als Schakal, Rāmāyaṇa 3, 9, 16f. als Soldat (*bhūta*) auf. Hierher gehört offenbar auch die im Śatapathabrahmaṇa 12, 7, 1, 1ff. enthaltene Geschichte von der Tötung des Viśvarūpa durch Indra: Als er den V. getötet hatte, setzte er sich durch Gewalt in den Besitz des Soma und trank ihn. Da entwichen seine körperlichen und geistigen Kräfte aus den einzelnen Bestandteilen seines Körpers und wurden zu einer grauen Ziege (*ajāḥ*), zu einem Widder (*aviḥ paśur . . . meṣaḥ*), zu einem Stier (*gaṇḥ paśur . . . ṛṣabhaḥ*), zu einem Einhufer: Roß, Maulesel, Esel, zu einem mit den Krallen schlagenden Adler (*śyeno pāṣṭhihā*), dem König der Vögel, zu einem Wolf, Tiger und Löwen, zu verschiedenen Pflanzen, zu Blei und Gold und zu berauschenden Getränken. Wenn es nun auch den Anschein hat, daß diese Geschichte in der vorliegenden Fassung vor allem besagen will, Indras Kräfte seien in Vertreter der einzelnen Naturreiche verwandelt worden, so muß ihr doch die Vorstellung zugrunde liegen, daß Indra die

<sup>1</sup> III, 53, 8: *rūpāṃ-rūpaṃ māghīrā bobhaviti māyāḥ kṛtvānās tanvām pari svām*; VI, 47, 18: *rūpāṃ-rupaṃ prātirūpo babhūva . . . | indro māyābhīḥ pururūpa iyate*. Hierher gehört wohl auch III, 48, 3f.: *purudhāpratīkaḥ || . . . yathāvaśaṃ tanvām cakre*. Unter diesen Gestalten sind natürlich nicht, wie Sāyaṇa zu VI, 47, 18 meint, die Gestalten der Götter (Agni, Viṣṇu, Rudra) zu verstehen. Der Armenier Eznik (ed. Venedig 106f.: vgl. auch Abeghian, Der armen. Volksglaube 79) bekämpft den Glauben, daß der Drache (*viśap*) sich in einen Maulesel, ein Kamel oder in einen Reiter, der wie ein Mensch hinter dem Wilde dahinstürmt, verwandeln könne.



Fähigkeit besessen habe, in mancherlei Verwandlungen, besonders in gewissen Tiergestalten, zu erscheinen. Man wird darum wohl annehmen dürfen, daß die fünf Gestalten der Ziege, des Widders, Stieres, Rosses und des mit den Krallen schlagenden Adlers, die hier an erster Stelle aufgezählt werden, in einem engeren Zusammenhang mit den entsprechenden fünf von den zehn Gestalten des Vərəθraϥna (Ziege, Widder, Stier, Roß, Vogel Vārəjan) stehen. Es ist insbesondere ‚der mit den Krallen schlagende Adler‘, der beweist, daß einerseits die angeführte Stelle des Śatapathabrāhmaṇa — wenigstens zu einem Teile<sup>1</sup> — nicht auf freier Erfindung der brahmanischen Theologen beruhen kann, und daß andererseits die Beziehungen, welche zwischen Indra (Vṛtrahan) und Vərəθraϥna obwalten, noch über die bisher bekannten Berührungspunkte (Verwandtschaft der Namen und Verbindung mit einem Adler) hinausreichen. Der mit den Krallen schlagende Adler (*śyeno 'pāṣṭhihā*), der König der Vögel, ist ja doch mit dem R.V. X, 99, 8 erwähnten ‚Adler mit ehernen Krallen‘ (*śyeno 'yopāṣṭir*) identisch.<sup>2</sup> Dieser ist nun allerdings nicht, wie öfter behauptet worden ist, der den Soma raubende Vogel. Denn aus dem Zusammenhang und aus dem Inhalt des Verses ergibt sich, daß in ihm nicht vom Somaraub, sondern von Indra die Rede ist, der ‚sobald er sich zum Soma gesetzt hat,<sup>3</sup> die Dasyus erschlägt‘. Von dem den Soma holenden Adler aber wird im R.V. niemals erzählt, daß er die Dasyus oder andere Gegner des Indra erschlagen habe! Es ist also Indra selbst, der in der Gestalt eines Adlers mit ehernen Krallen, nachdem er Soma getrunken, diese Tat vollbringt, wie er ja auch sonst nach dem Somagenuß diese und andere ähnliche Heldentaten verrichtet haben soll.<sup>4</sup> Wenn nun in der bekannten Stelle des Kāṭhaka (37, 14)

<sup>1</sup> So ist es z. B. möglich, daß die Entstehung des Wolfes, des Tigers und des Löwen aus der Stärke, dem Zorn und der Kraft, die dem Urin, dem Magen und dem Blute entströmen, erst später ausgeklügelt worden ist.

<sup>2</sup> Ähnlich urteilt auch Oldenberg, Rgveda, z. Stelle.

<sup>3</sup> Zu *ūpa . . . śidad indum* vgl. VI, 57, 2 (von Indra): *sómam . . . ūpāsadat pātave . . .*

<sup>4</sup> Der Somaraub durch den Adler und die Besiegung des Dämons durch Indra werden deutlich auseinandergehalten, besonders R.V. VI, 20, 6: ‚Indem er (Indra), wie der Adler für ihn den berausenden Soma-



erzählt wird, Indra habe, nachdem er die Gestalt eines Adlers angenommen, das *amṛta* aus dem Munde des Śuṣṇa geraubt, so liegt hier wohl, wie schon Bloomfield (JAOS. 16, 8f.) angenommen hat, eine sekundäre Form des Mythos von der Herabholung des Soma vor, und zwar, wie mir scheint, eine Vermengung des Mythos von dem Raub des Soma durch den Adler für Indra und der Vorstellung, daß Indra sich — wohl bei der Ausführung gewisser Taten, insbesondere bei der Beseiegung der Dämonen — in mancherlei Tiergestalten, darunter

schößling, (so) das Haupt des Dāsa Namuci abriß. — Hillebrandt (Ved. Myth. I. 280) hat also mit Unrecht RV. X, 99, 8 unter die Verse aufgenommen, die vom Soma raubenden Vogel handeln. Ganz unbegründet ist auch H.s Behauptung (l. c. 285, Anm. 2), in RV. X, 99, 7—9 ‚brauche Indra nicht durchaus gemeint zu sein‘. — Bei dieser Gelegenheit sei zu RV. IV, 27, 1—2 bemerkt, daß mir keine der bisherigen Erklärungen ganz befriedigend erscheint. Wenn Ludwig, der beide Verse von Soma gesprochen sein läßt, in seiner Übersetzung des RV. *ādha śyenó javāsū nir adīyam* übersetzt hat: ‚da flog ich als Falke mit Schnelligkeit heraus‘ (später weniger korrekt ‚mit eines Falken Schnelle‘), so ist einzuwenden, daß man dem von dem Adler entführten und getragenen Soma doch nicht die Äußerung in den Mund legen kann, er sei als Adler herausgeflogen. Bergaigne, der — m. E. mit Unrecht — (Rel. véd. III, 324) annimmt, daß der Soma holende Adler sich ursprünglich nicht von Soma selbst unterscheide, übersetzt (l. c. 323) ‚sous la forme d'un aigle‘. Aber die Worte *nī ghā śī mām ōpa jōsam jābhara* (‚nicht hat dieser mich nach eigenem Belieben weggetragen‘) beweisen, daß der Soma und der ihn wegtragende Adler deutlich voneinander unterschieden werden. Hillebrandt hat (Ved. Myth. I, 283ff.) überzeugend dargetan, daß beide Verse von Soma gesprochen werden, aber er hat mit Roth *nir adīyam* in *nir adīyat* korrigiert und — offenbar unpassend — übersetzt: ‚Da schoß schnell ein Adler vor.‘ Dagegen hat Oldenberg (Rgv. z. St.) mit guten Gründen die überlieferte Lesung *adīyam* verteidigt, aber die m. E. unwahrscheinliche Annahme gemacht, daß der erste Vers von dem Adler gesprochen werde; denn dieser, nicht Soma, sei in den ehernen Burgen gefangen. H.s und O.s Auslegungen lassen also Zweifel übrig. Die Situation kann doch nur sein: mich (den Soma) haben die ehernen Burgen behütet; da kam ein Adler herbei, der diese Burgen durchbrach (vgl. VIII, 89 [100], 8: *āyasīm atarat pīram*), und ich flog mit ihm heraus; aber er trug mich nicht nach seinem Belieben fort. Ich nehme an, daß eine Ellipse vorliegt, und meine außerdem, daß man sich über den Akzent von *javāsū* doch nicht hinwegsetzen sollte. Ich übersetze also: . . . Mich haben 100 eherne Burgen behütet. Da [flog] ein Adler [herbei]; mit dem schnellen flog ich hinaus. Doch hat er mich nicht nach seinem Belieben fortgetragen.



auch in die eines Adlers, verwandelt habe. Als Zeugnis für das tatsächliche Vorhandensein dieser Vorstellung ist gewiß auch die in der erwähnten Stelle des Kāthaka enthaltene Bemerkung zu werten: ‚Denn dies (d. i. der Adler) ist eine Gestalt des Indra (*indrasya hy eṣaikā tanūḥ*)‘. Diese Inkarnation des Indra entspricht also durchaus dem Vogel Vārəjan, in den Vərəθraγna sich verwandelt, und Vārəjan ist natürlich derselbe Vogel, der Yt. 14, 35 Vārəjina heißt. Aus der Beschreibung des Vārəjan (Yt. 14, 19ff.), aus der Darstellung auf den indo-skythischen Münzen (M. A. Stein in *Babyl. and Or. Record* 1, 159) sowie aus dem Umstand, daß die zauberkräftige Feder des Vārəjina bei Firdousī als Feder der Simurγ (= *saēnō mərəγō*) des ‚Königs der Vögel‘ (*šāh-i-murγān*) erscheint, ist zu ersehen, daß ein großer, adlerähnlicher Raubvogel gemeint ist. Eine weitere, bemerkenswerte Übereinstimmung des indischen und des awestischen Vogels besteht darin, daß die Feder des Adlers im indischen Ritual eine einigermaßen ähnliche Rolle spielt wie die Feder des Vogels Vārəjina in der awestischen Religion. Nach der oben angeführten Stelle Śatap. Br. 12, 7, 1, 6 wird eine der Kräfte des Indra in einen mit den Krallen schlagenden Adler (*śyeno ’pāṣṭhihā*) verwandelt. In dem folgenden Abschnitt (12, 7, 2, 15) werden unter den Opferutensilien auch ‚zwei Federn des mit den Krallen schlagenden‘ (*apāṣṭhihasya* [erg. *śyenasya*] *pattre*) erwähnt, wie 12, 9, 1, 3 *śyenapattre* und Kāth. 38, 3 *śyenasya pattram*. Und nach Śatap. Br. 12, 7, 3, 22 ‚reinigen‘ der Adhvaryu und der Pratiprasthātar den Opferer mit zwei Adlerfedern (*śyenapattrābhyām*), indem sie ihn zweimal oberhalb und einmal unterhalb des Nabels bestreichen (Hillebrandt, *Ritual-Litt.* 160). Wir erfahren freilich nicht, daß diesem Bestreichen mit den Adlerfedern die Zauberwirkung zugeschrieben wurde, die das Bestreichen des Leibes mit der Feder des Vārəjina (Yt. 14, 35) ausüben sollte.<sup>1</sup> Wir hören auch nichts davon, daß sie als Amulett getragen wurden und die Macht besaßen, den Feind zu beschwören, persönlichen Schutz und Sieg in der Schlacht zu verleihen wie die Feder des awestischen Vogels. Aber es ist doch andererseits nicht wahrscheinlich, daß

<sup>1</sup> Es heißt nur, daß der Opferer durch das Aufwärts- und Abwärtsstreichen mit den Federn (in der Richtung des Prāṇa) sich Prāṇa und Udāna verschafft.



die Adlerfedern bloß ein Symbol von Indras *tvīṣi* (Energie) — aus der nach Śat. Br. 12, 7, 1, 6 der Adler entstanden sein soll — vorstellen, wie die den Surās beigemengten Wolfs-, Tiger- und Löwenhaare Symbole von *ojas*, *manyu* und *sahas* sind. Und wenn zwischen dem Adler und dem Vārənĵina ein Zusammenhang besteht, so ist wohl die Vermutung berechtigt, daß auch der Gebrauch der Adlerfedern im indischen Ritual und die Anwendung der Feder des Vārənĵina gemeinsamen Ursprungs sind, zumal da hier wie dort durch Bestreichen des menschlichen Körpers bestimmte Wirkungen erzielt werden sollen.<sup>1</sup>

Die Identität des im 14. Yašt verherrlichten Vərəθraϥna mit dem einen mythischen Feind (*vərəθra*) erschlagenden Vərəθraϥna und mit dem vedischen Vṛtrahan (Indra) kann also nicht angezweifelt werden, obwohl der kriegerische Charakter des Vərəθraϥna im Awesta nur noch spärlich hervortritt. Eine Beantwortung der Frage, ob er in dieser Beziehung durch den im Awesta als Kriegsgott gefeierten Miθra verdrängt worden ist, oder ob, wie Eggers (Der arische [indo-iran.] Gott Mitra 40 ff.) behauptet, die kriegerische Natur des Miθra ursprünglich ist und Indra allmählich die ehemaligen kriegerischen Funktionen des indischen Mitra übernommen hat, soll hier nicht versucht werden. Nur als eines der zahlreichen, von den Vertretern der 'école éranisante' so leicht übersehenen Beispiele der Verwandtschaft und ursprünglichen Gemeinsamkeit religiöser Vorstellungen der Inder und der Iranier sei in diesem Zusammenhang die Ähnlichkeit hervorgehoben, die zwischen dem *vazra* des Miθra und dem *vajra* des Indra besteht. Der *vazra*, den Miθra in der Hand hält (*zastaya dražimnō*), hat hundert Buckel (*satafštāna*) und hundert Schneiden (*satō.dāra*) und ist aus gelbem, goldenem Erz (*zarōiṣ ayaṇhō . . . zaranyehē*) gegossen (Yt. 10, 96). Und der *vajra*, den Indra fest in beiden Händen hält (*dādrhānō . . . gābhastyoh*: RV. I, 130, 4), hat hundert Knoten (*śatāparvan*: I,

<sup>1</sup> Daß die Adlerfedern auch im indischen Volksglauben eine Rolle gespielt haben, scheint aus der Mitteilung von W. Crooke, Popular Religion II, 215 (the milk of a tigress is valuable medicine, and it is one of the stock impossible tasks or tests imposed upon the hero to find and fetch it, as he is sent to get the feathers of the eagle. water from the dwell of death . . .') hervorzugehen.



80, 6: VIII, 6, 6), hundert scharfe Kanten (*śatāśri*: VI, 17, 10) und tausend Zacken (*sahasrábhṛṣṭi*: I, 80, 12; VI, 17, 10 etc.) und ist gelb (*hāri*, *hārīta*: III, 44, 4; X, 96, 3f.), aus Erz (*āyasá*: X, 96, 3f. etc.) und golden (*hiranyáya*: I, 57, 2; 85, 9).<sup>1</sup> Der *vazra* befindet sich in Miθras Wagen (Yt. 10, 132), und dem Miθra ziehen (136) lichte Renner angeschirrt den Wagen und die allen Glanz besitzenden Schleudersteine (*auruša aurvanta yuxta vāša*<sup>2</sup> *ṣanḡasānte . . . asānasča vīspō.bāma*). So fahren auch den Indra falbe Renner angeschirrt mit starkem Wagen, den *vajra* fahrend (VI, 44, 19: *ā tvā hārayo . . . yujānā vīṣara-thāso . . . átyāh | . . . vajravāho . . . vahantu ||*), und die Schleudersteine des Miθra entsprechen dem Schleuderstein (*ásan*, *asāni*, *ásman*) des Indra.

Die Anwendung des Wortes *vərəθraγna* auf die Waffe des θraētaona ist indessen nicht die einzige Tatsache, aus der man folgern darf, daß in der awestischen Zeit die Vorstellung von dem Kampfe mit dem als *vərəθra* („Feind“) bezeichneten Drachen noch lebendig gewesen ist. Wenn das Wort *vṛtrahán* fast ausschließlich — ursprünglich wohl ausnahmslos — dem Vorstellungskreis des Indra und des Soma angehört, so werden wir es nicht als bedeutungslos ansehen dürfen, daß die entsprechenden awestischen Ausdrücke nicht nur zur Bezeichnung des mit dem indischen Vṛtrahan identischen Gottes Vərəθraγna und der Waffe des θraētaona verwendet werden, sondern auch in Verbindung mit Haoma erscheinen. So wird Haoma (Y. 10, 9) angefleht, von den zum Schlagen des Feindes dienenden Kräften<sup>3</sup> (*vərəθraγnanam* oder *vərəθraγningam*) zu gewähren, durch die er selbst ein Überwinder von Feinden oder feindlicher Angriffe (*vərəθra.taurvā*) ist. Und auch die Haomas werden „zum Schlagen der Feinde dienend und die Widersacher

<sup>1</sup> M. E. ist es auch nicht bloßer Zufall, wenn Miθras *vazra* (Yt. 10, 141) eine gut gezimmerte (*hutāšta*) Waffe genannt wird, da doch die Verbindung von *vajra* mit *takṣ* im RV. häufig vorkommt.

<sup>2</sup> Man erwartet *vāšam* als Objekt zu *ṣanḡ*. (vgl. Yt. 19, 44). Unwahrscheinlich ist *vāša* als Instrumental (Barthol., Wtb. 1418), noch weniger wahrscheinlich als Akkus. plur. (ibid. 784). Vielleicht *yuxta.vāša* als Kompositum (vgl. Yt. 10, 52: *yujyeite vāšam*), wobei *vāšam* aus dem Kompositum zu ergänzen wäre?

<sup>3</sup> Barthel., Wtb. ungenau „Siegereigenschaften“.



abwehrend<sup>1</sup> (Visp. 9, 1: *vārəṣṛayūnam paiti.biśīnam*) genannt,<sup>1</sup> wie ja auch in demselben Sinne der Soma Kāth. 27, 3 als *vār-traghnah*<sup>2</sup> bezeichnet wird; die Haomapflanze mit den biegsamen Schößlingen (*namyasa*, Y. 9, 16) und der als Amulett getragene Haoma (Yt. 14, 57) erhalten das Beiwort *vārəṣṛajan*. Haoma ist ja ein Gott, der seine Waffe (*radarə*) gegen den giftspritzenden Drachen (*ažōiš . . . vīšō.raēpahe*), den Räuber, den ungläubigen Fürsten, den Irrlehrer und gegen die Hexe schlägt (Y. 9, 30 ff.), dessen Rauschbegeisterung (*maḍa*) man neben Kraft, Besiegung der Feinde (*vārəṣṛayna*), Gesundheit, Heilkraft (*baēšaza*) und den ganzen Körper erfüllender Stärke herbeiwünscht (Y. 9, 17), und den man anruft (Y. 9, 20 f.), auf daß man Feindschaften überwinde (*tbaēšō.taurvā*), die Druj besiege und Schlachten gewinne (*vanat.pəšanō*). Auch der vedische Soma ist nicht bloß Spender von Heilkraft (*bheṣajā*: VIII, 72, 17; *bhiṣākti*: VIII, 79, 2) und Gesundheit (VIII, 48, 9 ff. usw.), er besitzt auch scharfe Waffen (IX, 61, 30; 90, 3), erschlägt gleich Indra, den er auch zu dessen Heldentaten, insbesondere zur Tötung des Vṛtra, anspornt,<sup>3</sup> Drachen (*āhinām nām hantā*: IX, 88, 4), Unholde und in Schlachten irdische Feinde (*jāghnir vṛtrām amitriyam*: IX, 61, 20 usw.), und seine Rauschbegeisterung (*māda*) ist in Schlachten siegreich (*pṛtanāṣāh*:<sup>4</sup> I, 175, 2; VI, 19, 7) und der beste Schläger der Feinde (*vṛtrahāntama*: VIII, 46, 8; 92, 17).

Durch die soeben angeführten vedischen und awestischen Zeugnisse wird nicht nur die auch sonst feststehende Tatsache der überaus nahen Verwandtschaft und gemeinsamen Herkunft des Soma und des Haoma erhärtet, sondern auch der naheliegende Einwand widerlegt, daß *vārəṣṛajan* und *vārəṣṛayna* sich nicht notwendig auf die Besiegung eines mythischen Feindes

<sup>1</sup> Ebenso auch die Zaoṥrās. Vgl. Kāth. 35, 20: *vārtraghnāni vā etāni havīmṣi . . . vijitir evaitāni havīmṣi*.

<sup>2</sup> *Tato vṛtram aghnan sa eṣa somo vārtraghno vijityai grhyate*. Vgl. oben p. 68, Anm. 2.

<sup>3</sup> So daß sogar der berausende Somastengel (*amśū*), aus dem die Götter dem Indra zur Stärkung für den Kampf mit dem Drachen drei Seen strömen lassen, *vṛtrahān* genannt wird (VI, 17, 11).

<sup>4</sup> Mit dem oben erwähnten *vanat.pəšanō* ist noch die dem Vorstellungskreis des Indra angehörige Wendung *vāmsama pṛtanāsu śātrūn* zu vergleichen.



durch Haoma beziehen müssen. In einem Teile der awestischen wie der vedischen Stellen sind selbstverständlich nur irdische, menschliche Feinde gemeint. Aber es unterliegt doch auch keinem Zweifel, daß der vedische Soma ein Schläger irdischer Feinde nur dank der Rolle geworden ist, die er als Anspörner und Helfer des großen Drachentöters Indra gespielt hat, und die zu der Vorstellung geführt hat, daß er selbst ein Schläger der Drachen sei. Selbst Indras Kämpfe gegen seine und seiner Verehrer Feinde auf Erden sind so sehr Abbilder seines großen und als ruhmvollste Heldentat angesehenen Kampfes gegen seinen eigentlichen Feind, den Drachen, daß von den Sängern historische Begebenheiten mit mythischen Vorgängen vermengt, geschichtliche Gestalten und Kämpfe mit Zügen ausgestattet werden, die dem Bereich des Drachenkampfes angehören.<sup>1</sup> Indra ist, wie wir wohl sagen dürfen, zum *vṛtrahán* — in der Bedeutung eines Schlägers irdischer Feinde — geworden, weil er der gefeierte große *vṛtrahán*, der Schläger des Drachen ist; seinem *vṛtrahátyam* in der Bedeutung der Besiegung menschlicher Feinde liegt als sprachliches und sachliches Vorbild das *vṛtrahátyam* im Sinne des *ahihátyam*, der Besiegung des Drachen, zugrunde. Was nun den awestischen Haoma betrifft, so ist vor allem die Überlieferung des Hom-Yašt (Y. 9, 20) von Wichtigkeit, daß auch Haoma die Waffe gegen den gift-spritzenden Drachen schlage. Wenn ferner, wie aus unseren Ausführungen über *Θraētaona* und *Vərəθraϋna* hervorgeht, die Iranier einen mit dem *Vṛtrakampf* des Indra auf einen gemeinsamen Ursprung zurückgehenden Kampf des *Vərəθraϋna* gegen einen als *vərəθra* bezeichneten Drachen gekannt und gefeiert haben und zwischen Soma und Haoma sehr weitgehende Übereinstimmungen sprachlicher und sachlicher Art bestehen, die sich auf den Gott, die Pflanze, den Rauschtrank, auf dessen Zubereitung und Wirkung erstrecken,<sup>2</sup> so ist wohl der Schluß

<sup>1</sup> Wie sehr der Drachenkampf Vorbild aller anderen Kämpfe gewesen ist, zeigt unter anderem auch der Umstand, daß *Pipru* als *āhimāya* (die Zauberlist des Drachen besitzend) bezeichnet wird (VI, 20, 7).

<sup>2</sup> Auch ved. *duróṣa*, *duróṣas* und aw. *dūraoša* gehören — trotz Barthol., Air. Wtb., s. v., Anm. — zusammen, obwohl sie formell nicht ganz übereinstimmen. Wie auch immer *duróṣasah* in VIII, 1, 13 zu erklären sei, steht es doch fest, daß *duróṣa* IX, 101, 3 als Beiwort des Soma



ziehung des Wortes *vərəθra* auf den Drachen weniger deutlich oder überhaupt nicht mehr vorhanden. Gleichwohl ist die Feststellung nicht unwichtig, daß auch in diesen Fällen (vielleicht mit Ausnahme von *vərəθrayna*) die Bedeutung ‚Feind‘ des Wortes *vərəθra* lebendig geblieben ist. Dies gilt zunächst in ganz besonderem Maße für Sraoša, der öfter als *vərəθrajan* bezeichnet wird und in der Tat ein gewaltiger ‚Feindschläger‘ ist. Denn er schlägt (*jainti*: Y. 57, 10) den Aēšma mit der niederstreckenden Schlagwaffe (*stərəθwata snaiθiša*, vgl. von Indra II, 11, 20: *ny árbudaṃ . . . astar*; X, 111, 6: *vájreṇa hí vṛtrahá vṛtrám ástar, ádevasya . . . māyáḥ*), er ist der Schläger (*janta*: ibid. 15) der daēvischen Druj (vgl. Vidēvd. 1, 17: *θraētaono janta ažiš* und von Indra öfter *hántā vṛtrám*; II, 23, 17: *bráhmanas pátir druho hantā*), der beste Schläger der Druj (Yt. 11, 3: *vərəθraja druḡam jayništō*, vgl. von Soma IX, 61, 20: *jághnir vṛtrám*; VI, 37, 5: *índro vṛtrám hániṣṭho*), hält (Y. 57, 31) die an ihrer Schneide scharfe, mit großer Wucht dahinfahrende Waffe in der Hand (*snaiθiš zastaya dražimnō brōiθrō. taēžim hrāvaēγam*, vgl. Yt. 10, 96 von Miθra: *vazrēm zastaya dražimnō . . . satō.dārēm fravaēγam*) gegen den Kopf der Daēvas, um den Aēšma usw. niederzuschlagen (*snaθāi*),<sup>1</sup> das Ahunavairya-Gebet stellte sich ihm (Y. 57, 22) als Feinde schlagende (*vərəθraja*<sup>2</sup>) Waffe (*snaiθiš*) ein, und nach Vidēvd. 18, 30 ist seine Waffe der *vazra*.

Daß die Bedeutung von *vərəθrajan* auch in seiner Anwendung auf Zaroθuštra (Y. 9, 20) nicht zu dem Begriff ‚siegreich‘ verblaßt ist, beweist schon das in einer Gāθā (Y. 44, 16) mit Beziehung auf Zaroθuštra gebrauchte Kompositum *vərəθrēm.jā* durch sein akkusativisches Vorderglied.<sup>2</sup> Überdies wird

<sup>1</sup> Zu *snaiθiš* sei an Indras *vájrah snóthitā* erinnert (vgl. oben p. 67 Anm. 2).

<sup>2</sup> Die Pählävī-Übersetzung, die sonst *vərəθrajan* nur durch *pērōžkar* (‚siegreich‘) wiedergibt, hat für *vərəθrēm.jā*: *pa pērōžkarīh yaš hast žatār i rināskārān*. Darin ist nun nicht, wie Bartholomae (Air. Wtb. 1424) angibt, *pa pērōžk*. Übersetzung und *žatār i v*. Erläuterung. Die Stelle bedeutet vielmehr: ‚[ist] mit Sieghaftigkeit, die ihm eigen ist [vgl. *yaš hast* z. B. Mēn. i Xr. 58, 2; 3], ein Schläger der Übeltäter‘ (ein *hast* ist noch zu ergänzen). Vgl. Vidēvd. 8, 20 (zu derselben Gāthāstelle): *pa pērōžgarīh žatār hast* und Sanskritübers. *vijayatayā hantārah*. D. h. die Pählävī-Übers. gibt *vərəθrēm.jā* — natürlich unrichtig — durch ‚mit



aber auch Zaratuštra als Feindschläger geschildert. Er schlägt (*jañti*) den Aəra Mainyu (Yt. 17, 20) mit dem Ahunavairya als Waffe (*snaiθiš*), die einem hausgroßen Steine (*asman*) gleichkommt, und macht ihm heiß (*tāpayeiti*) mit dem Ašavahišta-Gebet, so daß man meinen könnte, es sei geschmolzenes Erz. Und nach Vidēvd. 19, 4f. hält Z. hausgroße Steine in der Hand (*asānō zasta dražimnō katō.masanō hēnti*), um die böse Schöpfung zu schlagen (*janāni*). Man kann nicht daran zweifeln, daß hier noch die Erinnerung an den auch dem iranischen Mythos eigentümlichen, Dämonen erschlagenden, glühenden Schleuderstein bewahrt ist, von dem im RV. noch öfter die Rede ist.<sup>1</sup>

Ein Schläger der Feinde (*vərəθrajan*) ist ferner der Saošyant Astvat.ərəta, der Sohn der Vispa.taurvarī (,Allüberwinderin'), der die zum Schlagen der Feinde dienende Waffe schleudert, die Θraētaona führte (Yt. 19, 92). Denn vor der mit der Auferstehung verbundenen Erneuerung der Welt schlägt er die Feinde der guten Schöpfung und des Glaubens: er treibt den Aəra Mainyu, den Aēšma und die Druj in die Flucht (Yt. 19, 93ff.), bewerkstelligt das Schlagen (*žanišn*) und die Vernichtung des Ahrman und seiner Geschöpfe (Mēn. I Xr. 57, 6), schlägt (*žanēδ*) die der Lüge ergebene Herrscher (Dēnk. VII, 11, 8; ed. Bombay 1911, p. 676), schlägt (*žanēδ*) auch die Verletzer der Verträge und die Verehrer von Götzenbildern (Mēn. I Xr. 2, 95).

Wenn endlich auch heilige Sprüche (*maθra*, *vāč*, *sravah*) als *vərəθrajan*, *vərəθrayna/i*, *vərəθraynyō.təma* bezeichnet werden, so kommt in diesen Beiwörtern gewiß nicht der Begriff der ,Sieghaftigkeit' schlechthin, sondern die Vorstellung von der Feinde und Zauberer schlagenden Macht der Sprüche und Formeln zum Ausdruck. Dem Sraoša dient ja, wie schon erwähnt, das Ahunavairya als ,feindschlagende' Waffe und Zaratuštra handhabt dieses Gebet und das Ašavahišta als Waffen gegen Aəra Mainyu. Die richtig gesprochenen (heiligen) Worte

Sieghaftigkeit schlagend' wieder, wobei sie ,die Übeltäter' hinzufügt. Vgl. auch zu *vərəθraynyōtəməm* in Yt. 1, 2; 4 die Phl.-Übs. *pa pērōžkarh žatārtum* ([i] *vattarān u vināskārān*), Skr.-Übs. *viṣayakāritayā hantrtamā* (*pāpakarmiṇām ity arthah*), np. Übs. به فیروزی زنده.

<sup>1</sup> Vgl. z. B. VII, 104, 5: *agnitaptébhīr . . . áśmahanmabhiḥ*; II, 30, 4: *bṛhaspate tápuṣāśneva vidhya . . . ásurasya vīrān*.



(*aršuxda vača*) heißen Vispr. 20, 1 und Gāh 2, 6 *vərəθrayniš* und *daēvō.γnita* (‚Daēvas schlagend‘) und Y. 10, 18, wie die Haomas (Vispr. 9, 1), *vərəθrayniš paiti.bišiš* (‚Feinde abwehrend‘). Und das Gebet Airyamā-išyō, das Feinde schlägt und Feindschaften verscheucht (*vərəθrājanəm viṭbaēšanəhəm*: Y. 54, 2), soll (Vidēvd. 20, 12) Krankheit und Tod, Zauberer und Hexen und die der Lüge ergebene Weiber niederschlagen (*ṣantu*). Können die zuletzt angeführten Stellen des Awesta auch nicht auf hohes Alter Anspruch erheben, so liegt ihnen doch die alte Vorstellung von der Zauberkraft des Gebetes zugrunde. Ja, noch mehr. Wie hinter den oben erwähnten Schilderungen der Kämpfe des Sraoša und des Zaratustra noch deutlich erkennbar die Erinnerung an den Kampf gegen den Drachen durchschimmert, so geht die Bezeichnung der heiligen Sprüche als *vərəθrajan*, *vərəθrayni* usw. letzten Endes doch wohl auf die Rolle zurück, welche die Gebete und Lieder ehemals bei diesem Kampf gespielt haben. Diese Annahme wird noch durch den Umstand nahegelegt, daß auch das erhabene Lied, das die Maruts (RV. VIII, 89, 1) dem Indra singen sollen, *vrtrahántama* genannt wird, und daß nach einer großen Zahl von Stellen des RV. die Maruts und die alten Weisen (die Angiras usw.) durch ihre Lieder, Gebete und Sprüche (*arká*, *bráhman*, *vácas* usw.) den Indra zur Besiegung des Drachen und zur Gewinnung der Kühe stark gemacht haben.<sup>1</sup>

Zu den vedisch-awestischen Zusammensetzungen aus *vrtrá-vərəθra* mit *han-jaṇ* gesellen sich noch die Verbindungen von *vərəθra* mit *tar*, die ebenfalls im RV. ihre Parallelen haben. Dem awestischen *vərəθra.taurvan* entsprechen *vrtratúr*, *vrtratúrya* und die Verbindungen von *vrtrá* (neben *dānu*, *dásyu*, *dāsa*) mit *tar*. Allerdings scheint hierin *vərəθra* nicht ‚Feind‘, sondern ‚feindliche Nachstellung‘ zu bedeuten. Diese Bedeutung liegt tatsächlich in *yūžəm taḍa taurvayata vərəθrəm dānunəm tūranəm . . . tbaēšā dānunəm tūranəm* (Yt. 13, 38) vor.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Vgl. p. 13 und die bei Bergaigne, Rel. véd. II, 391 und 311ff. zitierten Stellen.

<sup>2</sup> *Vərəθra* bedeutet also 1. Einschließung, feindliche Umstellung, Nachstellung; 2. Feind. Die dritte Bedeutung ‚Sieg‘, die außerdem öfter vorkommt, kann aus dem Kompositum *vərəθrayna* abgeleitet sein, das im Sinne von ‚Sieg‘ gebraucht wird. Das neutrale Geschlecht von *vrtrá*



Es wäre verfehlt, wenn man die angeführten Übereinstimmungen von Veda und Awesta in Bezug auf *vrtrá-vərəθra* etwa nur aus der Verwandtschaft und schöpferischen Kraft der Sprachen erklären wollte. Aus unseren Ausführungen geht wohl zur Genüge hervor, daß die erörterten Zusammensetzungen mit *vərəθra* aus einem Indern und Iranern gemeinsamen Schatz mythologischer Vorstellungen stammen, und daß sich in diesen Zusammensetzungen und in ihrer Anwendung noch der Mythos vom Kampf des *Vərəθrayna* mit dem als *vərəθra* („Feind“) bezeichneten Drachen widerspiegelt.

Wir müssen darauf verzichten, an weiteren außerhalb des Gegenstandes dieser Untersuchung liegenden Beispielen die Unhaltbarkeit des Standpunktes der „*école éranisante*“ aufzuzeigen,<sup>1</sup> und wollen uns den Argumenten zuwenden, die Harlez und mit ihm spätere Forscher gegen die Annahme ins Treffen führen, daß die *Ādityas* und *Aməša Spəntas* einander entsprechen und auf eine der indo-iranischen Zeit angehörige Gruppe von Genien zurückgehen.

Harlez bemüht sich (Journ. As., VII. Sér., Tome XII, 1878, p. 126 ff.; Avesta, Trad.<sup>2</sup>, p. XC ff.) im einzelnen nachzuweisen, daß *Ādityas* und *Aməša Sp.* keinen gemeinsamen Ursprung besitzen, daß bei ihnen „alles verschieden, ja entgegengesetzt“ sei, daß sie weder in den Namen der Gruppen, noch in der Zahl, noch auch in den Namen und dem Wesen der einzelnen Gestalten, aus denen die Gruppen sich zusammensetzen, irgendwie übereinstimmen. Wie der Name *Āditya* dem Awesta, so sei der Name *Aməša Sp.* dem Veda ganz unbekannt. Während

beweist, daß auch das indische Wort ursprünglich abstrakte Bedeutung besessen hat. Sie liegt noch vor in *vrtréṣu*, für das in anderen Stellen *vrtrahútyeṣu* steht. Hinzugefügt sei noch, daß der neben *vərəθrəm* mit *tar* vorkommenden Verbindung von *ṭhaēšā* mit *tar* und den Kompositis *ṭhaēšō.tara* und *tarō.ṭhaēšah* (Yt. 15, 47 von Vayu) sowie *ṭhaēšō.taurvan* (Y. 9, 17; 20) in RV. die Verbindung von *dvēṣāṃsi* mit *tar* und das Kompositum *tarúd-dvēṣas* (I, 100, 3 von Indra) entsprechen.

<sup>1</sup> Es sei nur noch darauf hingewiesen, daß die spärlichen Daten, welche das Awesta und die Parsentradition uns über den *Gandarəwa* erhalten haben, durchaus für die Annahme seiner Identität mit dem vedischen *Gandharva* ausreichen, daß also die Bemerkung Bartholomae (Air. Wtb., s. v., Anm.), *Gandarəwa* und *Gandharva* seien „nur lautlich entsprechend“, nicht begründet ist.



die Zahl der Aməša Sp. — erst in nachgāthischer Zeit — mit sechs festgesetzt und von einem parsischen Theologen durch Einbeziehung des Ahura M. auf sieben erweitert worden sei, habe die Zahl der Ādityas ursprünglich nur drei (Varuṇa, Mitra, Aryaman) betragen. Die Ādityas repräsentieren Dinge oder Erscheinungen der Welt, während die Aməša Sp. ursprünglich abstrakte, später zu Genien gewordene Konzeptionen seien, und zu keinem dieser Genien finde sich eine entsprechende Gestalt im indischen Pantheon, denn *vasu-manas*, *rta*, *kṣatra* usw. seien nur Bezeichnungen abstrakter Begriffe. Die vedische Aramati, die ‚le pendant lexicologique‘ der Ārmaiti zu sein scheine, unterscheide sich von dieser ganz wesentlich, da Aramati niemals die Erde, sondern nur ‚l’ardeur sainte‘ bedeute und niemals in Beziehung zu den Ādityas trete. Andererseits seien die drei Ādityas Varuṇa, Mitra und Aryaman mythische Gestalten, die zwar auch in der iranischen Mythologie eine Rolle spielen, aber weder der Gruppe der Aməša Sp. angehören,<sup>1</sup> noch auch etwas mit ihr gemein haben.

Bei oberflächlicher Betrachtung dieser Argumentation kann man wohl zu der Meinung gelangen, daß kaum triftigere Gründe gegen die Annahme einer historischen Verwandtschaft zwischen den Ādityas und den Am. Sp. angeführt werden könnten, aber bei näherem Zusehen erweist sich H.s Begründung als unzulänglich und völlig verfehlt, weil sie unwesentlichen Äußerlichkeiten entscheidendes Gewicht beimißt, dabei aber an wichtigen Tatsachen, die nach einer andern Richtung weisen, achtlos vorbeigeht.

Nach H. wird die Vergleichung der Ā. und der Am. Sp. schon durch den Umstand verwehrt, daß diese in den Gāthās überhaupt noch nicht eine Gruppe bilden und daß dort auch der Name ‚Am. Sp.‘ nicht vorkomme.<sup>2</sup> Die sechs Genien, aus

<sup>1</sup> Dieses Argument betrifft Mitra, Aryaman und Bhaga auch bei Hillebrandt, Ved. Myth. III, 104.

<sup>2</sup> H. beruft sich ferner darauf, daß auch die altpersischen Inschriften die Am. Sp. nicht kennen. Diesem Argument kommt natürlich nicht die geringste Beweiskraft zu. Es wird schon dadurch hinfällig, daß H.s Behauptung, die sechs Genien seien in den Gāthās noch nicht zu einer Gruppe vereinigt, durch die Gāthās selbst über den Haufen geworfen wird. Wenn auch aus den mit *arta* (= aw. *aša*, d. i. *urta*) zusammen-



denen sich viel später die Schar der Am. Sp. zusammensetzte, seien in den Gāθās nur allegorische Figuren, abstrakte Konzeptionen, welche die hauptsächlichen Ideen der mazdāistischen Theologie vorstellen. Nur an einigen Stellen scheinen Aša, Vohu Manah und Arəmati Körper und Leben anzunehmen, und nur Vohu M., Arəmati, Haurvatāt und Amərətāt repräsentieren genau vier zukünftige Am. Sp., während die Natur von Xšaθra (‘la puissance’) unbestimmt bleibe und Aša, der ‘l’ordre général, la sainteté’ vorstelle, nicht dem Aša Vahišta späterer Zeiten entspreche, sondern ‘le simple Aša’ sei. Dieses ‘Gemisch’ disparater Konzeptionen sei weit davon entfernt, eine Gruppe von Genien zu bilden. Man finde zwar alle ihre Namen in Y. 47, 1 erwähnt, aber auch hier existiere die Gruppe, selbst in sinnbildlicher (‘allégorique’) Auffassung der Namen, noch nicht. Denn Spənta Mainyu sei hier, von Ahura Mazdā unterschieden, als siebenter angeschlossen, *vohu manah*, *aša* usw. seien in ihrer wörtlichen Bedeutung gebraucht und *aša*, *xšaθra* und *arəmati* noch nicht mit ihren charakteristischen Beiwörtern *vahišta*, *vairya* und *spəntā* versehen.

Die Behauptung, daß die später Am. Sp. genannten Genien in den Gāθās noch nicht zu einer Gruppe göttlicher Wesen vereinigt seien, ist, wie sich unschwer zeigen läßt, irrig und beruht auf einer Reihe willkürlicher Annahmen. So begreift man nicht, warum nicht auch das Aša der Gāθās dem späteren Am. Sp. Aša Vahišta entsprechen soll. Der Abstand zwischen ihnen ist doch nicht größer als der zwischen der Arəmati der Gāθās und der Arəmati des jüngeren Awesta oder als der Unterschied zwischen dem eben erst über eine reine Abstraktion hinausgewachsenen Sraoša der Gāθās und dem in Y. 57, dem Srōš Yašt, verherrlichten, mit den Attributen einer lebensvollen

---

gesetzten altpersischen Personennamen nicht (wie Jackson, Grundriß d. iran. Phil. II, 635 annimmt) mit Sicherheit gefolgert werden kann, daß in der Achämenidenzeit der Glaube an die sechs Genien allgemein verbreitet war, so beweisen diese Namen doch zum mindesten, daß der Begriff des *arta* (*aša*) auch in der Religion der Achämeniden eine wichtige Rolle gespielt hat. Da nun das Wort *arta* sonst in den Inschriften nicht vorkommt, kann man schon an diesem einen Beispiel ermessen, welch geringen Wert die Schlüsse besitzen, die von H. und anderen aus dem Nichtvorkommen eines Wortes oder einer Vorstellung in den altpersischen Inschriften gezogen worden sind.



Naturgottheit ausgestatteten Sraoša einer späteren Zeit. Die Bemerkung, Xšaθra erscheine in den Gāθās noch nicht als Personifikation, wird widerlegt durch Stellen wie Y. 33, 11: *yā savištō ahurō mazdāscā ārmaitišcā | ašamčā . . . manasčā vohū xšaθramčā | sraotā.mōi mərəždātā.mōi* (,Ahura Mazdā . . . . . und Xšaθra, höret auf mich, seid mir gnädig!')<sup>1</sup> oder Y. 50, 4: *at vā yazāi stavas mazdā ahurā | hadā ašā vahistācā manaschā | xšaθrācā* (,Nun will ich Euch lobpreisend verehren, o Mazdā A., mitsamt dem Aša . . . und dem Xšaθra'). Es ist ferner von ganz untergeordneter Bedeutung, daß alle als Namen der sechs Genien gebrauchten Wörter (*aša* usw.) nur Y. 47, 1 zusammen vorkommen, und zwar ohne die ständigen Epitheta *vahista*, *vairya* und *spəntā* der drei Am. Sp. Aša, Xšaθra und Arəmati. Wenn H.s Anschauungen nicht so viel Beifall gefunden hätten, brauchte man nicht noch darauf hinzuweisen, daß schon in den Gāθās der Genius Aša einmal<sup>2</sup> *vahista* genannt, Arəmati sowohl in der wörtlichen Bedeutung als auch als Personifikation sehr oft das Beiwort *spəntā* erhält und *xšaθra* in der Bedeutung ,Herrschaft, Reich' nicht nur durch *vohu* (,gut') näher bestimmt, sondern auch (Y. 51, 1) als wünschenswerter (*vairya*) Anteil<sup>3</sup> bezeichnet wird. Auch der Umstand, daß der Name ,Am. Sp.' für die älteste Zeit der Religion Zoroastras nicht bezeugt ist, kann nicht im Ernst gegen die Annahme geltend gemacht werden, daß die später Am. Sp. genannten Genien schon damals eine um Ahura Mazdā gescharte Gruppe gebildet haben. Und ebenso unwesentlich und bedeutungslos wie das Nichtvorkommen des Namens Am. Sp. ist auch der Umstand, daß in der oben erwähnten Strophe Y. 47, 1, der einzigen, in welcher alle Namen der späteren Am. Sp. vereinigt sind, ein Teil dieser Namen nicht Personifikationen, sondern noch reine Abstrakta bezeichnet.

<sup>1</sup> Ganz unbegreiflich ist H.s Bemerkung zu dieser Stelle (Avesta, Trad.<sup>2</sup>, p. XCIII, Anm.), hier liege vielleicht eine Personifikation vor, obwohl dies sehr zweifelhaft sei!

<sup>2</sup> Y. 28, 8 (von Ahura M.): *ašā vahistā hazaošəm* (vgl. Y. 32, 2: *ašā huš-haxā xšənvātā*). Wenn H. dies übersetzt ,qui te plais dans la pureté parfaite', so muß man sich darüber wundern, daß er nicht auch an allen anderen Stellen durch derartige Übersetzungen die Personifikationen aus der Welt geschafft hat.

<sup>3</sup> Bartholomae zieht *vairīm* zu *xšaθram*, aber es ist doch wohl wahrscheinlicher, daß es zu *hāgəm* gehört.



Schimmert doch, wie schon oft bemerkt worden ist, die wörtliche Bedeutung der Namen noch vielfach in Fällen durch, in denen nicht daran gezweifelt werden kann, daß die Namen persönliche Geltung haben, während es in anderen Fällen zweifelhaft bleibt, ob wir es mit der einen oder der anderen Bedeutung zu tun haben. Endlich darf auch daraus, daß in Y. 47, 1 außer den Namen der sechs Genien auch Spənta Mainyu erwähnt wird, und daß in den Gāθās auch noch andere Personifikationen (wie Sraoša, Aši usw.) erscheinen, nicht ein Argument gegen die Existenz einer den nachmaligen Am. Sp. entsprechenden Gruppe geschmiedet werden. Ich meine, daß in allen Erörterungen über die Am. Sp. und über ihr Verhältnis zu den Ādityas der Frage nach der Zahl der Genien ein Gewicht beigelegt worden ist, das ihr durchaus nicht zukommt. So wenig ich auch glauben mag, daß — wie H. behauptet — die Siebenzahl der Am. Sp. erst in sehr später Zeit willkürlich festgesetzt oder — wie Tiele (Gesch. d. Relig. II, 141) vermutet — von den zaraθuštrischen Theologen der nachgāθischen Zeit aus der Strophe Y. 47, 1 erschlossen worden sei, so halte ich es doch für sehr wohl möglich, daß in der ältesten Periode der awestischen Religion auch noch Sraoša, Aši und Spənta Mainyu der Gruppe von Genien angehört haben, welche die Umgebung Ahura Mazdās gebildet haben und seine Vertrauten und Helfer gewesen sind. Darum brauchen aber nicht auch die anderen Gestalten, denen wir in den Gāθās noch begegnen, in ebenso enger Beziehung zu Ahura M. gestanden zu haben. Für keinen Fall kann der Gəuš Urvan der Gāθās in eine Linie mit den Genien der Umgebung Ahura M.s gestellt werden. Denn Gəuš U. ist nichts weiter als die persönlich gedachte Seele des Urrindes, die über die grausame Behandlung des Rindes klagt, und die der Prophet durch Erwirkung einer schonenden Behandlung zufriedenzustellen wünscht. Aber auch der Ātar der Gāθās kommt nicht als Mitglied der Genienschare des Ahura M. in Betracht. Denn wenn der Prophet Y. 46, 7 ausruft: „Wen ändern, o Mazdā, wird jemand, wenn der Anhänger der Lüge sich vornimmt, mir Gewalt anzutun, einem meinesgleichen als Beschützer bestimmen außer deinem Ātar und Manah,<sup>1</sup> durch deren beider

<sup>1</sup> Es ist auffällig, daß hier Manah und Ātar, sonst aber Mainyu (Y. 31, 3) oder Spənta Mainyu (47, 6) und Ātar nebeneinander vorkommen.



Wirken das Aša zur Vollendung gelangt?‘, so ist hier mit Ātar das Feuer gemeint, mittels dessen Ahura M. Belohnungen an die beiden Parteien — die Anhänger des Aša und der Druj — verteilt, Belohnungen, welche alle Lebenden (Y. 31, 3) oder viele, die willig sind (47, 6), zum Glauben bekehren, so daß, wie es in unserer Stelle heißt, das Aša, das Reich der Wahrheit, zur Vollendung gelangen wird. Es kann also keine Rede davon sein, daß Ātar in den Gāōās zur Schar der göttlichen Gefährten des Ahura M. gerechnet werde.<sup>1</sup> Dasselbe gilt endlich von der nur einmal erwähnten Tušnāmati für den Fall, daß sie nicht, wie Geldner (Bezz. Beitr. 15, 259, Anm. 1) annimmt, mit Arəmati identisch ist. Wenn andererseits im jüngeren Awesta auch noch Gōuš Urvan, Gōuš Tašan und Ātar, im großen Bundahišn Ērmān (Airyaman) zu den Am. Sp. gezählt werden, so berechtigt nichts zu der Annahme, daß diese sonst zu den Yazatas gerechneten Gestalten auch ursprünglich einen Platz in jener Gemeinschaft von Genien innegehabt haben. Übrigens werden Gōuš Urvan und Gōuš Tašan in den zwei Stellen Y. 1, 2 und 70, 2 gar nicht als Am. Sp. bezeichnet, sondern nur unmittelbar nach Vohu M., Aša V., Xšaθra V., Sp. Arəmati, Haurvatāt und Amərətāt erwähnt, und auch diesen sechs Genien wird hier der Name Am. Sp. nicht beigelegt. Diese Reihe beschließt Ātar, der in der ersterwähnten Stelle ‚der rührigste der Aməša Spəntas‘ genannt wird.<sup>2</sup> Ātar verdankt diese Bezeichnung gewiß nur seiner nahen Beziehung zu dem Kreise der Am. Sp., insbesondere zu Aša V., mit dem er häufig zusammen erwähnt wird. Wie in diesem einzigen Beispiel des Awesta, so liegt auch in allen den seltenen Fällen, in denen die spätere Tradition eine zu den Yazatas (Yazds) gehörige Gottheit Amšaspand nennt, nicht etwa eine erweiterte, allgemeinere Bedeutung des Namens Am. Sp. vor, sondern eine leicht erklärliche, durch Ungenauigkeit verursachte Übertragung des Namens auf außerhalb stehende Gestalten. Gōšurun hat, wie schon Jackson (Grundr. d. iran. Phil. II, 639 f.) bemerkt hat, Šāyast nē š. 22, 14 das Epitheton Amšaspand, aber es ist doch sehr bezeichnend

<sup>1</sup> Auch Reichelt (Awest. Elementarb. 25) behauptet, daß in den Gāōās auch Gōuš U. und Ātar ‚als Ahuras angeführt werden‘.

<sup>2</sup> Dagegen z. B. Y. 22, 4 die Reihe: Ahura M., Am. Sp., Sraoša, Ātar. Im Artāk Vir. N. wird Ātar immer als Yazd bezeichnet.



für den Wert dieser Stelle, daß unter den in diesem Kapitel aufgezählten Genien der 30 Tage des Monats, Vohuman und seine fünf Gefährten mitinbegriffen, einzig und allein Gōšurun Amšaspand genannt wird.<sup>1</sup> Dagegen werden diese 30 Genien am Ende desselben Kapitels (22, 31) und ebenso auch Bundah. 27, 24 als ‚Amšaspands‘ zusammengefaßt, obwohl der Umstand, daß die Reihe in beiden Fällen mit Ōhrmazd, Vohuman, Art Vahišt, Šahrēvar, Spandarmat, Xurdāt und Amurdāt eröffnet wird, noch deutlich genug erkennen läßt, daß diese sieben Gottheiten als eine besondere, geschlossene Gruppe, der eine überragende Stellung zugewiesen war, von den anderen Göttern, den Yazds, scharf unterschieden werden. Die Vereinigung der 30 Genien unter dem Namen Amšaspands wird wohl darauf zurückzuführen sein, daß die Yazds schon als Helfer der Amšaspands betrachtet wurden, als die sie im System des großen Bundahišn erscheinen, und daß sie demgemäß eine untergeordnete Stellung eingenommen haben. Daher denn auch (z. B. Bundah. 3, 2) der Kampf zwischen den Gottheiten des guten Prinzips und den Mächten der Lüge als ein Kampf aufgefaßt wird, den die Führer der himmlischen und höllischen Scharen, Ōhrmazd und die Amšaspands auf der einen, Ahrman und die ‚Erzdämonen‘ auf der anderen Seite, auszufechten haben. Daß an diesem Kampfe auch die Yazds auf der einen, die übrigen Dämonen auf der anderen Seite als Gefolge teilnehmen, ist vorauszusetzen und wird im großen Bundahišn des näheren ausgeführt (cd. Anklesaria p. 48f. = *Revue de l'hist. des rel.* 32, 111, wo sich die Einteilung in *yazd*, *bagān* und *amahrspandān*<sup>2</sup> findet). Wenn schließlich im großen Bundahišn Ahrišvang (d. i. Aši varuhi, die Yt. 17, 17 ‚die preisenswerte unter den Yazatas‘ genannt wird) und Ērmān das Beiwort Amahrspand erhalten (ed. Ankles. p. 180, 9 und 177, 2 = Darmest., *Le Zend-Av.* II,

<sup>1</sup> Auch Gōšurun verdankt sein Avancement zum Amšaspand offenbar seiner (Y. 29 geschilderten) Beziehung zu den Genien um Ahura M. Übrigens wird auch Nēryōsang (Nairyō.sarəha) einmal (Dēnk. ed. Bombay 1911, p. 604 = West, *Sacr. Books of the East* 47, 23) zu den Amahrspands gezählt, während er sonst (auch im Dēnk.) stets das Beiwort Yazd erhält.

<sup>2</sup> In der Pāhlāvīliteratur werden auch sonst öfter *amahrspandān* und *yazdān* ausdrücklich unterschieden.



322 und 319), so verliert dies dadurch an Bedeutung, daß sie unter den Hilfgottheiten der Amahrspands aufgezählt werden und überhaupt die einzigen in dem ganzen Abschnitt sind, denen dieser Name ausdrücklich beigelegt wird.<sup>1</sup> Und einige Zeilen nach dem von Darmesteter übersetzten Abschnitt (ed. Ankles. p. 180, 14f.) heißt es sogar ausdrücklich: „Es steht geschrieben, daß man Ohrmazd und die sechs Amahrspands den Grund von dem, was *amahrspand* ist, nennt.“<sup>2</sup> Aus der — wir dürfen sagen: mißbräuchlichen — Anwendung des Namens Am. Sp. auf andere Gottheiten kann demnach nicht gefolgert werden, daß diese tatsächlich zu den Am. Sp. gerechnet worden sind.<sup>3</sup>

Wir dürfen also für das jüngere Awesta, in dem uns am häufigsten die Wendung „Ahura M. und die Am. Sp.“ begegnet, als feststehend betrachten, daß die Schar der Am. Sp. sich aus nicht mehr als sechs Genien zusammengesetzt hat. Es ist bei der engen Verbindung Ahura M.s mit den Am. Sp. verständlich, daß schließlich auch Ahura M. in die Gruppe einbezogen wurde, so daß man von „Ahura M. und den anderen Am. Sp.“ sprach (Yt. 10, 139) und sieben Am. Sp. zählte. Alle Erörterungen, die den Zweck verfolgen, die Siebenzahl für das jüngere Awesta als nicht feststehend zu erweisen oder, wie dies H. getan hat, den Wert der awestischen Angaben über die Siebenzahl der Am. Sp. durch den Hinweis auf das geringe Alter der betreffenden Stellen herabzumindern, sind müßig. Mag Ahura M. auch noch so spät zu den Am. Sp. gezählt worden sein, so steht doch die Tatsache fest, daß Ahura M. und die sechs Am. Sp. im jüngeren Awesta eine geschlossene

<sup>1</sup> An einer Stelle (ed. Ankles. 164, 10) heißt es sogar, daß Vohuman unter allen Yazdān dem Schöpfer am nächsten steht.

<sup>2</sup> Im Abschnitt über Artvahišt (p. 167f.) wird erzählt, Ohrmazd habe, als er die sechs (Darmest. nach einem andern Ms. „sieben“) Amahrspands erschaffen hatte, deren siebenter er selbst wurde, diese gefragt: „Wer hat uns erschaffen?“ Nachdem er dieselbe Frage noch zweimal wiederholt habe, habe endlich Artvahišt geantwortet: „Du hast uns erschaffen.“

<sup>3</sup> Bekanntlich sind auch in den Kreis der Ādityas allmählich außerhalb stehende Götter einbezogen worden. Ich kann aber nicht mit Hillebrandt (Ved. Myth. III, 98) finden, daß in einigen Fällen „Āditāyḥ“ eine Bezeichnung für alle Götter geworden ist. Für RV. II, 28, 3 ist Hillebrandts Annahme ganz ausgeschlossen, für die anderen zwei Stellen durchaus nicht notwendig.



Gemeinschaft von sieben Gottheiten bilden. Es muß allerdings zugegeben werden, daß die Am. Sp. außer in Gebetsformeln und Anrufungen im jüngeren Awesta, insbesondere in den älteren Yašts und im Vidēvdāt, verhältnismäßig selten erwähnt werden, und daß in den metrischen Stücken die Stellen, in denen der Am. Sp. Erwähnung geschieht, öfter das Metrum stören. Aber das seltenere Vorkommen der Am. Sp. in diesen Teilen des Awesta erklärt sich daraus, daß der Vidēvdāt zum größten Teile aus Fragen des Zaratustra und Antworten des Ahura M. über das religiöse Gesetz und seine strafrechtlichen Bestimmungen besteht und die Yašts vornehmlich die alte iranische Heldensage enthalten und der poetischen Verherrlichung der alten, großen Volksgötter dienen, hinter denen auch Ahura M. völlig in den Hintergrund tritt. Es wäre jedoch ebenso verfehlt, für die mazdäistischen Elemente und Einschiebsel der Yašts und die in ihnen enthaltenen Vorstellungen eine späte Entstehungszeit anzusetzen, wie es verkehrt wäre, etwa aus der jüngeren sprachlichen Form der Yašts auf ein geringeres Alter der in ihnen enthaltenen mythologischen Vorstellungen zu schließen. Wir müssen vielmehr annehmen, daß neben dem in die Zeit vor Zaratustra zurückreichenden und von ihm bekämpften ‚heidnischen‘ Götterkult, der seinen literarischen Ausdruck in Hymnen und Liedern fand, wie sie, vielfach bruchstückweise und verstümmelt, noch in den Yašts erhalten sind, von Anfang an die rein mazdäistischen Vorstellungen mit ihren Äußerungen in Gebetsformeln und Anrufungen einhergingen, und daß beide Richtungen einander allmählich näher kamen und einander mehr und mehr durchdrangen. Und was für die zoroastrischen Elemente der Yašts gilt, das gilt nicht minder für die übrigen Teile des jüngeren Awesta. Man ist also nicht berechtigt, wie dies Harlez getan hat, aus dem Umstand, daß die Am. Sp. zumeist in ‚jüngeren‘ Partien des Awesta erwähnt werden, den Schluß zu ziehen, daß die Gruppe der Am. Sp. eine junge Schöpfung seien. Übrigens ist uns noch eine in metrischer Form abgefaßte, von den Am. Sp. handelnde Stelle erhalten, an deren höherem Alter zu zweifeln wir keine Ursache haben. Ich meine Yt. 13, 82—84 (= Yt. 19, 15—17), wo den Am. Sp. nachgerühmt wird, daß sie strahlend, energisch blickend, hochgewachsen, überaus gewaltig, kräftig und ahurisch



seien, daß ihnen gleiches Denken, gleiches Reden und gleiches Tun<sup>1</sup> und auch derselbe Vater und Gebieter, der Schöpfer Ahura M., eigen seien, daß einer in des andern Seele blicke und daß ihre Pfade leuchten, wenn sie zu den Zaoθrās herbeifliegen.<sup>2</sup>

Den besten Beweis für das hohe Alter der Am. Sp. aber liefern die Gāθās, obwohl in ihnen die Zahl der göttlichen Gefährten des Ahura M. mehr als sechs zu betragen scheint. Und durch die gāθischen Texte selbst wird auch die Ansicht widerlegt, daß die Zusammenfassung dieser Genien zu einer Gruppe ‚nachgāθisch‘ sei.<sup>3</sup> Mögen auch manche ihrer Namen häufig in ihrer begrifflichen Bedeutung zu verstehen sein und die Genien Haurvatāt und Amərətāt zunächst noch eine bescheidenere Rolle spielen, so kann doch die Tatsache nicht geleugnet und durch die Interpretationskünste von Harlez nicht aus der Welt geschafft werden, daß die Anrufung und Verehrung des Ahura M. und einer mit ihm eng verbundenen Gruppe von Genien, die sich vornehmlich aus den späteren Am. Sp. zusammensetzt, einen Grundzug der gāθischen Religion bildet, daß neben ihnen die großen arischen Naturgötter nicht geduldet und deshalb von Zoroāstra zum Teile mit unverkennbarer Absichtlichkeit ignoriert, zum Teile aber, wie Yima (Y. 32, 8) und Haoma (Y. 32, 14; 48, 10) in der schärfsten Weise bekämpft wurden. Entbehrt dieser Götterkreis etwa darum des Charakters einer geschlossenen Gruppe, weil nicht jedesmal Ahura M. in Verbindung mit allen ihn umgebenden Genien genannt wird? Dergleichen wäre doch wohl nur eintöniger Litaneien würdig

<sup>1</sup> Allerdings sind hier einige Zeilen, die offenbar später eingeschoben worden sind, zu streichen, so unmittelbar vor *yuēšām asti haməm manō | haməm vačō haməm šyaoθnəm* die drei Zeilen *yōi hapta hamō.manarəhō | yōi hapta hamō.vačarəhō | yōi hapta hamō.šyaoθnārəhō*.

<sup>2</sup> Ehemals scheint auch Yt. 7, 3 metrisch gewesen zu sein: *raoxšnəm mānəhəm aiwi.vaēnəm | raoxšnəm mānəhəm aiwi.vīsəm | hištənti aməšā spənta | [.] xʳarənō [.]dārayeinti* (vgl. Yt. 6, 1: *tat xʳarənō hanbārayeinti*)! *hištənti aməšā spənta | xʳarənō boxšənti zəm paiti (ahuraθātəm, das zu streichen wäre) |*. Die Am. Sp. halten also den Glanz und verteilen ihn über die Erde hin. Ungefähr dasselbe wird allerdings auch von den ‚geistigen Yazatas‘ Yt. 6. 1 ausgesagt. Doch spricht dies nicht gegen die Echtheit von Yt. 7, 3.

<sup>3</sup> Auch Bartholomae (Air. Wtb. 146, Anm.) schreibt: ‚Ihre Zusammenfassung scheint nachgāθisch zu sein.‘



und hat denn auch in der Tat in den Gebetsformeln der jung-awestischen Texte seinen Platz gefunden. Den ersten Predigten eines kraftvollen Verkünders neuer Heilslehren aber steht es sehr wohl an, daß ihnen alles Formelhafte abgeht, und deshalb darf aus dem Umstand, daß Ahura M. in den Gāθās fast ausschließlich in Verbindung mit einem Teile seiner Genien, häufig nur mit Aša und Vohu Manah, den bedeutendsten unter ihnen, erwähnt wird, nicht ein Argument gegen den Bestand einer aus Ahura M. und allen diesen Genien gebildeten Gruppe konstruiert werden. Daß die Zusammenfassung zu einer Gruppe schon der gāθischen Zeit angehört, ergibt sich schon aus den zahlreichen Stellen, in denen insbesondere Ahura M., aber auch Aša und andere Genien, mittels des Plurals des Pronomens der zweiten Person angeredet werden. Es braucht kaum noch gesagt zu werden, daß es völlig verkehrt und eine der vielen Wunderlichkeiten und Willkürlichkeiten ist, an denen die religionsgeschichtliche Literatur zum Awesta überreich ist, wenn Tiele (Gesch. d. Rel. II, 137f.) in diesem Plural einen Plural der Majestät sieht, anstatt ihn auf die an solcher Stelle erwähnten Genien oder aber auf die ganze Gruppe von Genien zu beziehen, die Ahura M.s Gefolge bilden. Schon die Tatsache, daß in der weitaus überwiegenden Zahl von Fällen Ahura M. wie die anderen Genien mit ‚Du‘ angeredet werden und daß beide Formen der Anrede oft in einer und derselben Strophe miteinander abwechseln, beweist zur Genüge, wie haltlos Tiele's Annahme ist. Wenn es z. B. Y. 28, 2 heißt: *yō vā mazdā ahurā pairi.jasāi vohū manahā*, so bedeutet dies zweifellos ‚der ich Euch, o Mazdā Ahura, mitsamt dem Vohu Manah, verehren will‘. Ähnlich verhält es sich auch in Y. 29, 11: *aṭ mā ašā<sup>1</sup> | yūžəm mazdā frāχšnənē mazōi magāi ā paiti-*

<sup>1</sup> So ist zu lesen anstatt des überlieferten *aṭ mā mašā*, was Bartholomae, Gāθās 9 übersetzt: ‚So . . . denn, o Menschen.‘ Abgesehen davon, daß ein *maša* neben dem auch in den Gāθās etliche Male vorkommenden *mašya* (vgl. Y. 30, 11 in der Anrede an die Menschen: *mašyārəhō!*) bedenklich ist, macht es der Inhalt der Strophe unwahrscheinlich, daß hier die Menschen angeredet seien. Dies hat ehemals auch Bartholomae gefühlt, da er Ar. Stud. III, 61 ff. *mā aməšā* gelesen hat, was aber ebenfalls anfechtbar ist. Roth (ZDMG 25, 13) und Andreas und Wackernagel (Nachr. Gött. Ges. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1913, 377) haben also mit Recht *mā ašā* gelesen.



*zānatā* ,so erkennet denn Ihr, o Mazdā, mitsamt dem Aša, mich an, auf daß ich für die große Gabe [oder: Herrlichkeit]<sup>1</sup> verständig sei'; oder Y. 50, 4: *at̐ vā yazāi . . . mazdā ahurā | hadā aša vahištācā manāhā | χšaθrācā*. Bemerkenswert ist ferner Y. 51, 2: *tā.vā mazdā . . . ahurā ašāi yečā | taibyācā ārmaitē dōišā.mōi ištōiš χšaθrām* ,darum weise mir das Reich des Euch, o Mazdā A., auch dem Aša und Dir, o Arəmati, gehörigen Besitzes an'. Der Plural des Pronomens bezieht sich also auf Ahura M. und seine Genienschär, aus der insbesondere mittels des Instrumentals<sup>2</sup> außerdem ein oder mehrere Genien herausgehoben werden. Die Richtigkeit dieser Auffassung wird vollends bewiesen durch Y. 51, 20: *taṭ vā.nā hazaošāhō višpāhō daidyāi savō | ašəm vohū manāhā uxδā yāiš ārmaitiš | yazəm-nāhō nəmanāhā mazdā rafəδrām čagədō* ,diesen Euren Gewinn sollt uns Ihr alle, die Ihr gleichen Sinnes seid, verschaffen, mit denen im Verein (= in deren Verband) gemäß der Verheißung Aša mit Vohu M., Arəmati, Mazdā, mit Demut angebetet, Hilfe gewähren'. Da die Gāθās keine anderen Götter außer Ahura M. und seinen immer wieder angerufenen Genien anerkennen, sind mit *vā* und *višpāhō* (,alle') zweifellos Ahura M. und diese Genien gemeint, und trotzdem werden die in *višpāhō* schon mit inbegriffenen Genien Aša, Vohu M. und Arəmati sowie Mazdā als mit ,allen' vereint bezeichnet. Hier liegt also nur eine andere Form der gewöhnlichen Ausdrucksweise ,Ihr (Euch), o Mazdā, mitsamt Aša, Vohu M. . . .' vor.

Wie Singural und Plural in der Anrede wechseln, und wie jener sich auf eine einzelne Gottheit, dieser auf die ganze Gruppe bezieht, zeigen Stellen wie Y. 34, 3: *at̐ tōi myazdām ahurā . . . ašāičā dāmā | gaēθā višpā . . . yā vohū θraoštā manāhā | ārōi.zi . . . χšmāvasū savō* ,so wollen wir denn Dir, o Ahura, und dem Aša das Opfer darbringen, damit Ihr alle Wesen durch V. M. zur Vollendung bringet; denn bei einem Euresgleichen . . . ist der Gewinn gewährt'. In derselben Weise wechseln auch *θwāvant* (,Deinesgleichen' = ,Du') und

<sup>1</sup> Zu *maga* vgl. oben p. 30.

<sup>2</sup> Daneben kommt natürlich auch Übereinstimmung mit dem Kasus des Pronomens vor, so Y. 49, 6: *vā . . . mazdā ašəmčā* ,Euch . . ., o M., auch das Aša'; 32, 9: *tā uxδā . . . mazdā ašāičā yūšmaibya gərəzē* ,diese Worte . . ., o M., klage ich Euch, auch dem Aša'.



*χśmāvant*, *yūśmāvant* (‘Euresgleichen’ = ‘Euch’) miteinander ab Y. 44, 1: *taṭ ʒwā pərəsā . . . ahurā | . . . yaʒā nəmō χśmāvatō | mazdā fryāi ʒwāvəs sahyāt mavaitē* ,darnach frage ich Dich . . ., o Ahura, . . . wie die Verehrung eines Euresgleichen [beschaffen sein soll], o M., Deinesgleichen möge es einem Freunde meinesgleichen sagen‘.

Bekanntlich hat schon Caland (KZ. 30, 540 ff.) — dreizehn Jahre vor dem Erscheinen von Tiele's Werk — darauf aufmerksam gemacht, daß der Plural des Pronomens der zweiten Person nicht als *pluralis majestaticus* verstanden werden darf, da ,der Dichter, wenn er auch den Worten nach nur einen Gott mit Namen nennt, in seinen Gedanken sich an alle oder wenigstens an die drei Hauptgötter richtet‘. Aber gerade die Beziehung des Pronomens auf ,alle Götter‘ läßt Caland, wie es scheint, nur in einem ganz bescheidenen Ausmaß gelten. Behauptet er doch, daß dort, wo nur Mazdā genannt werde, in seiner Anrufung Aša und Vohu M. mit inbegriffen seien. In Wirklichkeit herrscht offenbar die Beziehung auf ,alle Götter‘, d. h. auf Ahura M. und seine Genienschär, vor. Man darf dies vor allem aus den Stellen erschließen, in denen die Namen von zwei Gottheiten vorkommen, wobei das Pronomen, das sich auf diese zu beziehen scheint, oder das zu ihm gehörige Prädikat im Plural stehen. Wenn der Prophet Y. 32, 9 ausruft: *tā uxδā . . . mazdā ašāiçā yūśmaibyā ɣərəzē* (‘diese Worte . . . o M., klage ich Euch und dem Aša‘), wird man leicht geneigt sein, mit Caland (l. c. 544, Anm. 3; auch Reichelt, Avest. Elem., p. 227) zum Vergleich R̥V. VII, 97, 9: *iyám vām brahmanas pate suvṛktīr . . . indrāya . . . akāri* (‘für Euch beide, o B., und für Indra [= für Dich und für I.] ist dieses Lied verfaßt worden‘) und andere ähnliche Stellen heranzuziehen. Aber es

<sup>1</sup> Es wären vielleicht noch andere Deutungen dieser Stelle denkbar. So könnte man etwa *uxδā* als akk. pl. fassen, der gleich *savō* von *daidyāi* abhängig wäre, und übersetzen: ,die Verheißungen, denen gemäß Aša . . . ‘. Aber die Verbindung *daidyāi . . . uxδā* ist doch nicht recht wahrscheinlich. Die oben im Anschluß an Bartholomae's Übersetzung gegebene Deutung ist also wohl allen anderen Auffassungen vorzuziehen. Vgl. Y. 28, 6: *daidi . . . dā darəgāyū* [entsprechend *savō*] *ərəšvāiš . . . uxδāiš . . . rafənō* und zu *uxδā* Y. 44, 17: *avā mąθrā*. Unmögliches bietet auch die Übersetzung Geldners in Bertholet, Religionsg. Leseb. 334.



darf dabei nicht übersehen werden, daß dem vedischen Dual *vām* in dem awestischen Beispiel der Plural *yušmaibyā* gegenübersteht.<sup>1</sup> Nur bei einem Teile der in Betracht kommenden Fälle wird sich der Plural durch die Annahme rechtfertigen lassen, daß der Name des dritten der drei hervorragenden Gottheiten zu ergänzen sei. Dieses Auskunftsmittel versagt offenbar bei Y. 50, 5: *ārōi.zī χšmā mazdā ašā ahurā | hyaṭ yūšmākāi maṣrānē vaorāzaṣā . . .* (,gewährt sind ja durch Euch, o M. Ahura, und durch Aša, da Ihr Euren Propheten freudig zugestimmt habet . . .'). Denn in der vorhergehenden Strophe wird außer Mazdā, Aša und Vahišta Manah auch noch Xšaθra angerufen. Der Plural des Pronomens muß sich also auf die ganze Gruppe von Genien beziehen, obwohl in der folgenden Strophe nur Mazdā, Aša und Vohu M. erwähnt werden. Besonders charakteristisch ist der folgende Fall. In Y. 51, 15: *vā vohū manahā ašāiēcā.savāiš* (,durch Euren Gewinn, o V. M., und [durch den] des Aša') können mit dem Plural *vā* nicht bloß Vohu M. und Aša angeredet sein. Hier ist nun nicht etwa der in derselben Strophe erwähnte Mazdā Ahura zu ergänzen. Daß vielmehr Beziehung von *vā* auf alle Gottheiten vorliegt, beweist die 20. Strophe derselben Gāθā, in der an alle (*višpāṇhō*) Gottheiten die Bitte gerichtet wird: ,Diesen Euren Gewinn (*vā . . . savō*) sollt Ihr . . . uns verschaffen'. Darum werden auch in Y. 34, 3: *ārōi.zī . . . χšmāvasū savō* (,gewährt ist . . . bei Euresgleichen der Gewinn') und 28, 9: *yūžəm zəvištyāṇhō īšō χšaṣrəmčā savāṇham* (,Ihr fördert am meisten die Stärkungen und das Reich des Gewinnes'), obwohl in diesen zwei Stellen vorher Mazdā, Aša und Vohu M. genannt werden, doch alle Gottheiten als angeredet zu denken sein. Hierher gehört endlich noch eine vierte Stelle, in der von dem (jenseitigen) ,Gewinn' die Rede ist, Y. 51, 2: *tā.vā mazdā . . . ahurā ašāi yečā | taibyāčā ārmaitē dōišā.mōi īštōiš χšaṣrəm | χšmākəm vohū manahā . . . dāidī savāṇhō* (,darum weise mir das Reich des Euch, o Mazdā A., auch dem Aša und des Dir, o Arəmati, gehörigen Besitzes zu; durch V. M. verschaffe . . . Euer [Reich] des Gewinnes').

<sup>1</sup> ,Euch, o M., und dem Aša' bedeutet also nicht ,Euch (beiden), o M.: Dir und dem A.', sondern ,Euch, o M., auch dem A.', d. h. *yušmaibyā* wendet sich an die ganze Gruppe, und Aša wird, obwohl schon in ihr enthalten, noch besonders angerufen.



Hier ist die Zahl der in Verbindung mit dem ‚Gewinn‘ ausdrücklich erwähnten Gottheiten größer als in den zwei vorher angeführten Stellen, aber es sind wohl auch nicht diese Gottheiten allein, sondern — wie in 51, 20 — alle Götter, um deren ‚Gewinn‘ der Prophet bittet. Auch das Pronomen *və* umfaßt nicht bloß die in Verbindung mit ihm genannten Götter *Mazdā A.*, *Aša* und *Arəmati*, es muß sich vielmehr mindestens auch noch auf den erst im Schlußsatz der Strophe allein erwähnten *Vohu M.* erstrecken, wie Y. 46, 16: *yaθrā ašā hačaitē arəmatiš | yaθrā vaəhəuš manəhō ištā χšaθrəm | yaθrā mazdā . . . ahurō* beweist. Die hier vorgetragene Auffassung wird ferner auf das schönste bestätigt durch Y. 33, 8: *frəvəizdūm arəθā tā yā vohū šyavāi manəhā | yasnəm mazdā χsmāvatō at vā ašā staomyā vačā | dātā və amərətāščā utayūiti haurvatās draonō* (‚achtet auf die Angelegenheiten, auf die ich, o *Vohu M.*,<sup>1</sup> meine Tätigkeit richten will, auf die Anbetung eines Euresgleichen, o *Mazdā*, und, o *Aša*, auf die Worte des Lobpreises; gebet, o *Amərətāt* und *Haurvatāt*, Euer Gut samt der Fortdauer‘). Es ist natürlich vollständig ausgeschlossen, daß — wie Bartholomae (Die Gatha's d. Awesta) und Geldner (Bezz. Beitr. 15, 250) annehmen — die Plurale *dātā* und *və* sich nur auf die zwei Gottheiten *Amərətāt* und *Haurvatāt* beziehen.<sup>2</sup> Vielmehr nehmen *dātā* und *və* die im vorhergehenden mit *frəvəizdūm* und *χsmāvatō* an alle Götter gerichtete Anrede wieder auf, und *amərətāščā haurvatās* beschließt die Reihe der aus der Gesamtheit herausgehobenen Götter, deren Namen auf

<sup>1</sup> Der Instrumental ist hier offenbar ebenso wie nachher *ašā* in der Bedeutung eines Vokativs verwendet.

<sup>2</sup> Man darf es als gewiß ansehen, daß die Gāθās bei einer Beziehung auf zwei Götter anstatt *dātā* die Dualform gebraucht hätten. Denn gerade die Gāθās zeichnen sich durch besondere Genauigkeit in der Anwendung des Duals aus, ob nun von den zwei Geistern (Y. 30, 3f.: *asrvātəm*, *-jasaētəm*, *dazdē*), von der Seele des Urstieres und der trächtigen Kuh (29, 5: *ahvā*, *dvaidi*), von zwei Heeren (44, 15: *-jamaētē*) oder von zwei Personen (46, 16: *usvahi*) die Rede ist. Wenn die Gāθās ferner einen Dual des Pronomens der ersten Person (29, 7: *əəāvā*) aufweisen und das jüngere Awesta noch in *yavākəm* (anstatt *yuvākəm*) eine Dualform des Pronomens der zweiten Person erhalten hat, darf man annehmen, daß die Gāθās in der Anrede an zwei Götter nicht den Plural, sondern den Dual des Pronomens angewendet hätten. Und in dem vor-



die Akkusativobjekte *arəθā*, *yasnam*, *vačā* und *draonō* (nebst *utayūiti*) aufgeteilt sind,<sup>1</sup> ohne daß eine engere Zusammengehörigkeit zwischen den Götternamen und diesen Objekten bestünde.<sup>2</sup> Da also die Beziehung der Pluralform des Pronomens auf zwei Gottheiten für die Gāθās ausgeschlossen ist, wird z. B. auch bei Y. 49, 6: *frō vā fraēšyā mazdā ašəmčā mrūtē* | *ya vē xratōuš xšmākahyā ā.manawhā* (‘ich treibe Euch, o M., und den Aša an, zu sagen, welches die Absichten Eures Willens sind’) die Annahme berechtigt sein, daß mit *vā*, *vē* und *xšmākahyā* nicht bloß Mazdā und Aša, sondern alle Götter angeredet werden, und diese Annahme wird durch den Umstand gestützt, daß die Schlußzeile der Strophe, *tām daēnām yā xšmāvatō ahurā* (‘die Religion eines Euresgleichen, o Ahura’), offenbar an die Gesamtheit der Götter gerichtet ist.<sup>3</sup> Die Be-

liegenden Fall hätte man dies um so sicherer erwarten müssen, als gerade bei Aməretāt und Haurvatāt der Begriff der Zweiheit durch die Verbindung zum Dualvandva und durch andere Dualformen (vgl. z. B. in der folgenden Strophe *ašaoxšayantā sarədyayā*; 34, 11: *ubē haurvāsčā . . . aməretātāsčā*) in deutlicher Weise zum Ausdruck gebracht wird. Wohl den einzigen, aber nicht schwerwiegenden Verstoß gegen die Regel bildet 33, 9: *ayā . . . yayā* (d. i. des Haurv. und Aməret.) *hačintē urvanō* (plur.), wie 45, 2 (von den beiden Geistern): *nōit nā manā . . . sēnghā . . . xratavō . . . šyaoθnā . . . daēnā . . . urvanō* (plur.) *hačaintē*. — Zu *dālā vē aməretātāsčā . . . haurvatās* vergleiche man etwa RV. VIII, 47, 1: *māhi vo mahatām āvo vāruṇa mitra dāśuṣṣ | yūm ādityā . . . rākṣathā* gegenüber V, 62, 2: *tāt sū vām mitrāvaruṇā mahitvām . . . pinvathah* usw.

<sup>1</sup> Dergleichen kommt in den Gāθās öfter vor. Vgl. insbesondere 50, 8: *mat vā pādāiš . . . | pairiṣasāi mazdā . . . | at vā ašā . . . nemanəhā* | *at vā varəhəuš manarəhō hunarətātā* gegenüber 9: *tāiš vā yasnāiš paiti . . . ayeñē* | *mazdā ašā varəhəuš šyaoθnāiš manarəhō*.

<sup>2</sup> Ich meine also, daß hier nicht Aməretāt und Haurv. allein als Verleiher von *draonah* und *utayūiti* angerufen und — wie Barthol., Die Gathas, Anm. zur Stelle annimmt — aufgefordert werden, ‘sich selber’ zu schenken. In Y. 34, 11; 45, 10 und 51, 7, wo *utayūiti* (und zwar in Verbindung mit *təviši*) neben *haurvatāt* und *aməretāt* (‘Heil und Unsterblichkeit’) vorkommt, sind Mazdā, Aša, Vohu M. und Arəmati die Spender von *utayūiti* (und *təviši*). Übrigens ist *utayūiti* in *utayūiti . . . draonō* nicht Neutrum eines Adjektivums (Barthol., Wtb.), sondern Instrumental des Substantivs. Vgl. 43, 1: *utayūiti təvišim*.

<sup>3</sup> Dagegen sind 34, 7: *naēčim tēm anyəm yūšmat vaēdā ašā aθā.nā θrāzdām* mit *yūšmat* nicht, wie man glauben sollte, alle Götter, sondern nur



rechtiung dieser Auffassung ergibt sich auch noch daraus, daß in 51, 20 (*taṭ vā.nā . . . vīspāhō* usw., vgl. p. 94) und in der noch zu erörternden Verbindung des Plurals *Mazdā Ahurāhō* mit den Namen einer oder mehrerer Gottheiten ganz ähnliche Ausdrucksweisen vorliegen.<sup>1</sup> Doch ist die Beziehung auf alle Götter nicht auf einen Teil der Fälle beschränkt, in denen der Plural des Pronomens der zweiten Person in Verbindung mit den Namen von zwei oder auch mehr Gottheiten erscheint. Auch in Stellen wie 31, 1: *tā vā urvātā marəntō* (‚Eurer Satzungen gedenkend‘) und 32, 1: *ṡwōi dūtāhō āhāmā tāng dārayō yōi vā daibišənti* (‚Deine Boten wollen wir sein, um diejenigen fern zu halten, die Euch anfeinden‘) wendet sich der Plural des Pronomens an die Gesamtheit der Götter. Und der Inhalt der Gāthās schließt jeden Zweifel daran aus, daß diese Götter eine geschlossene Gruppe gebildet haben, und daß ihre Zahl um wenigens größer gewesen ist als die der späten Aməša Sp. genannten und mit ihnen zum größten Teile identischen Gottheiten.

Wir haben aber auch allen Grund zu der Annahme, daß diese Gruppe auch schon einen Namen besessen, und daß dieser Name *Mazdā Ahurāhō* gelautet habe. Er kommt zwar nur in zwei Gāthās (Y. 30, 9 und 31, 4) vor, aber der Schluß, den Tiele (Gesch. d. Rel. II, 138 f.) aus diesem Umstand zieht, der Name sei ‚offenbar nicht allgemein üblich‘ geworden, ist sicherlich nicht berechtigt. Sein seltenes Vorkommen läßt sich ganz ungezwungen daraus erklären, daß Zaratuštra es liebt, die Genien einzeln anzurufen und in eindringlicher Weise die Segnungen zu schildern, die von jedem dieser Genien kommen. Völlig verfehlt ist es aber, wenn Tiele (l. c.) meint, ‚daß wir

---

*Mazdā, Aša und Vohu M. gemeint. Denn 50, 1 hat ausdrücklich: kē mē nā ṡrātā vīstō | anyō ašāt ṡwatčā mazdā ahurā | . . . vahištātčā manarəhō.*

<sup>1</sup> Als weiteres Beispiel solcher Ausdrucksweisen, die darin bestehen, daß an ein Ganzes noch ein oder mehrere Glieder dieser Gesamtheit an gereiht werden, darf wohl auch die Bitte des Propheten (28, 6) ange führt werden: *dāidi . . . zaraṡuštrāi aoṡōrəhvat rafənō | ahmaibyāčā ahurā yā . . . dvaēšā taurvayāmā* (‚gib dem Zaratuštra machtvolle Hilfe und uns, o A., auf daß wir die Feindschaften . . . überwinden‘, d. i. gib mir und uns . . .). Denn *zaraṡuštrāi* ist in *ahmaibyā* schon ent halten, und doch wird dieses mittels *ča* angeschlossen.



hier vielmehr ein Kollektivum haben, wie Elohîm, Yazdân und dergleichen Götternamen', daß also Mazdā Ahurā<sup>o</sup>hō eine Bezeichnung Mazdā Ahuras sei, in dem ,alle Ahuras, eine ganze Klasse von Göttern aus der ostarischen, vielleicht sogar noch aus älterer Zeit zusammengefaßt', in dem ,alles, was göttlich ist, vereinigt' sei. Diese Ansicht scheitert schon an der einfachen Erwägung, daß nicht nur in denselben Gāōās, in denen der Plural Mazdā Ahurā<sup>o</sup>hō vorkommt, sondern in allen Gāōās sowie in den jüngeren Schriften der höchste Gott immer nur Mazdā Ahura oder Ahura M. heißt. Der Plural Mazdā Ahurā<sup>o</sup>hō kann also nicht anders gedeutet werden, denn als Zusammenfassung der höchsten Himmelsgeister, die das gāōische ,Pantheon' gebildet haben, Ahura Mazdā wohl mit inbegriffen. Dem widerspricht auch die Tatsache nicht, daß neben den Mazdā Ahurā<sup>o</sup>hō auch noch einzelne Genien namentlich angeführt werden. Ihre Hervorhebung aus der Gesamtheit der Mazdā Ahurā<sup>o</sup>hō verleiht der Rede des Propheten besondere Lebendigkeit und entspricht seiner Gewohnheit, insbesondere die hervorragendsten unter ihnen immer wieder einzeln zu erwähnen. Es bedeuten also Y. 30, 9 *mazdāscā ahurā<sup>o</sup>hō ā mōyastrā baranā ašācā*: ,Ihr, o M. A., auch mit Aša (d. h. auch Du, o A.), bringet (Eure) Bundesgenossenschaft herbei' und 31, 4 *yadā ašəm zəvim anhən mazdāscā ahurā<sup>o</sup>hō | ašīcā ārmaiti*: ,Wenn Aša zu rufen ist und (alle) M. A. (zu rufen) sind, mitsamt Aši und Arəmati'. Daß Aša, Aši und Arəmati zu den Mazdā Ahurā<sup>o</sup>hō gehören, kann nicht bezweifelt werden. Die hier vorliegende Ausdrucksweise erinnert an die oben erwähnte Strophe Y. 51, 20: . . . *vīspā<sup>o</sup>hō . . . | ašəm vohū manā<sup>o</sup>hā uxδā yāiš ārmaitiš | yazmā<sup>o</sup>hō nēmanā<sup>o</sup>hā mazdā rafəδrəm čagədō* (,Ihr alle . . ., mit denen im Verein Aša mitsamt Vohu M., Arəmati, Mazdā, in Demut verehrt, gemäß der Verheißung Hilfe gewähren') und an die oben erörterten Fälle, in denen an den Plural des Pronomens der zweiten Person noch die Namen einzelner Gottheiten angeschlossen werden, die in der durch das Pronomen zusammengefaßten Gesamtheit der Götter schon enthalten sind.

Wie die Ansicht Tiele's wird auch die von Caland (KZ 31, 258) vertretene Auffassung, daß Mazdā Ahurā<sup>o</sup>hō ursprünglich die Trias Ahura M., Aša, Vohu M. bezeichnet habe, später aber — als der Bedeutungsunterschied zwischen der Plural-



und der Singularform geschwunden war — von den Dichtern als Name des höchsten Gottes verwendet worden sei, durch den Umstand widerlegt, daß der Name dieses Gottes sonst immer nur in der Singularform erscheint. Gegen diese Ansicht spricht auch in Y. 31, 4 der Plural *aəhən*.<sup>1</sup> Aber auch die Annahme, daß sich hinter *Mazdā Ahurāphō* die Trias Ahura *Mazdā*, *Spənta Mainyu*, *Ātar* verberge, liefert keine befriedigende Lösung. Zu dieser Annahme ist O. Richter (KZ 36, 586 ff.) durch Vergleichung von Y. 30, 9: *mazdāšcā ahurāphō . . . ašāčā* und 31, 4: *ašəm . . . mazdāšcā ahurāphō ašičā ārmaiti* mit 31, 3: *mainyū āθrāčā ašāčā . . . mazdā* und 47, 6: *spəntā mainyū mazdā ahurā āθrā . . . ārmaitōiš . . . ašahyāčā* gelangt. Welch geringen Wert das Resultat dieser Vergleichung hat, ersieht man daraus, daß Richter außerdem durch Nebeneinanderstellung von 31, 4 und 33, 11: *ahurō mazdāšcā ārmaitišcā . . . ašəm . . . manasčā vohū xšaθrəmčā* die Lösung erhält, mit *Mazdā Ahurāphō* sei die Trias Ahura M., Vohu M., Xšaθra gemeint, und durch Gleichsetzung dieser zwei Resultate zu dem unhaltbaren Schluß gelangt, Vohu M. sei mit *Spənta Mainyu* identisch und Xšaθra ‚dasselbe wie *Ātar*‘. Richter bemerkt indessen selbst, daß sich über das Verhältnis von Vohu M. zu *Spənta Mainyu* und von Xšaθra zu *Ātar* außer vagen Vermutungen ‚vorläufig‘ nichts sagen lasse. In Wirklichkeit gewähren die *Gāθas* nicht den geringsten Anhaltspunkt für die Annahme, daß Xšaθra dasselbe sei wie *Ātar*, und wenn Y. 46, 7 *Manah*, d. i. Vohu M., anstatt *Mainyu* oder *Spənta Mainyu* in Verbindung mit *Ātar* erscheint, so wird man daraus nicht die Identität von Vohu M. mit Sp. *Mainyu* ableiten, sondern den Schluß ziehen, daß die Bekehrung zum Glauben und die Vollendung des Reiches des Aša nicht nur durch das Wirken des *Ātar* und des Sp. *Mainyu*, sondern auch durch das des Vohu *Manah* erfolgen soll. In der Tat wird insbesondere in der Y. 46, 7 verwandten Strophe 43, 6: *yahmī spəntā θwā mainyū urvāēsē jasō |*

<sup>1</sup> Caland beruft sich mit Unrecht darauf, daß auch der Plural *mitrāsaḥ* ursprünglich drei Götter — Mitra, Varuṇa, Aryaman — bezeichnet habe und später in RV. VII, 38, 4: *vāruṇo . . . mitrāso aryamā sajóṣāḥ* (gegenüber VII, 60, 4: *mitró aryamā vāruṇaḥ sajóṣāḥ*) als Bezeichnung des Mitra gebraucht worden sei. In Wirklichkeit hat *mitrāsaḥ* auch hier noch die Bedeutung eines elliptischen Plurals. Vgl. jetzt Edgerton in KZ 43, 113.



*mazdā xšaθrā ahmī vohū manəhā | yehyā šyaoθnāiš gaēθā ašā frādentē | . . .* Spənta Mainyu von Vohu M. ausdrücklich unterschieden.<sup>1</sup> Hierin entspricht *yehyā šyaoθnāiš* usw. den Worten *yayā* (d. i. *āθrasčā manəhasčā*) *šyaoθnāiš ašəm θraoštā* von 46, 7, aber gemäß 43, 6 kommt Mazdā auch noch in Begleitung des Spənta Mainyu und Xšaθra herbei, um Gericht zu halten. Zum Überfluß wird ferner durch den Umstand, daß in 43, 4 der Funktion des Ātar bei der Verteilung der Lose an die Gläubigen und Ungläubigen Erwähnung geschieht und in 43, 6 Xšaθra als einer der beim Gericht Anwesenden erwähnt wird, in einer jeden Zweifel ausschließenden Weise bewiesen, daß die Annahme der Identität von Ātar und Xšaθra durchaus irrig ist. Dieses Beispiel zeigt, wie unzuverlässig das von Richter angewendete Verfahren ist, welches darin besteht, daß zwei Gāθāstrophen nebeneinander gestellt und nach Abzug der ihnen gemeinsamen Götternamen die noch übrigbleibenden, nicht übereinstimmenden Namen einander gleichgesetzt werden. Die Unzuverlässigkeit dieses Verfahrens ergibt sich schon daraus, daß die Zahl und die Zusammenstellung der in den einzelnen Strophen der Gāθās erwähnten Genien nicht immer dieselben sind, sondern häufig — bisweilen sogar von einer Strophe zur andern — wechseln. Es ist daher auch nicht statthaft, in den Fällen, in denen drei Gottheiten nebeneinander genannt werden, von einer ‚Trias‘ oder ‚Trinität‘ zu sprechen, wenn man damit eine auf einem inneren Zusammenhang und nicht auf zufälliger Aneinanderreihung beruhende Dreiheit meint. Selbst die am häufigsten vorkommende ‚Trias‘ Ahura M., Aša, Vohu M. verdankt ihr Dasein nur dem Umstand, daß Aša und Vohu M. die hervorragendsten Gestalten der Genienschare des Ahura M., Verkörperungen der wichtigsten Begriffe der Zoroastrareligion sind und darum naturgemäß am häufigsten erwähnt werden. Anstatt dieser Dreiheit begegnen wir an anderen Stellen einer größeren Zahl von Namen oder einer anderen Dreiheit (z. B. 47, 1 Mazdā, Xšaθra, Arəmati; 30, 7: Xšaθra, Vohu M., Aša, dann Arəmati) oder einer Zweiheit, deren Zusammensetzung nicht immer dieselbe ist (44, 7: Xšaθra, Arəmati; 46, 16 und 48, 11: Aša, Arəmati).

<sup>1</sup> Auf die Anführung anderer Stellen dürfen wir verzichten.



Aus allen diesen Gründen ist es sogar wie ausgeschlossen, daß *Mazdā Ahurā̌hō* eine zusammenfassende Bezeichnung der ‚Trias‘ Ahura M., Spənta Mainyu und *Ātar* sei. Es ist aber auch ganz unwahrscheinlich, daß diese Bezeichnung, wie Caland gemeint hat, ‚ursprünglich‘ nur auf die ‚Trias‘ Ahura M., Vohu M. und Aša angewendet worden sei. Die natürlichste Annahme ist vielmehr, daß *Mazdā Ahurā̌hō* der Name der ganzen Gruppe von Gottheiten ist, an deren Spitze Ahura M. steht. Was nun die Bedeutung dieses Namens betrifft, so wird man wohl der Auffassung von Andreas und Wackernagel (Nachr. Gött. Ges. Wiss., phil.-hist. Kl. 1911, Y. 31, 4), die M. A. durch ‚weise Herren‘ wiedergeben,<sup>1</sup> den Vorzug vor den bisherigen Deutungen geben dürfen. Für diese Auffassung spricht der Umstand, daß der höchste Gott nicht bloß ‚Ahura Mazdā‘ und ‚Mazdā Ahura,‘ sondern — indem die Teile dieses Namens in größerem oder geringerem Abstand voneinander erscheinen — auch ‚Ahura‘ und ‚Mazdā‘ oder ‚Mazdā‘ und ‚Ahura‘, öfter auch nur ‚Ahura‘ oder nur ‚Mazdā‘ genannt wird, daß also die wörtliche Bedeutung ‚der weise Herr‘ (‚der Weise,‘ ‚der Herr‘) in den Gāthās noch lebendig, Ahura Mazdā noch nicht zum Eigennamen erstarrt ist. Daraus würde allerdings folgen, daß die Namen des obersten, allmächtigen Gottes und der von ihm geschaffenen Genienschar, seiner Werkzeuge und dienstbaren Geister, sich nur durch den Numerus unterscheiden würden. Aber dieses Ergebnis wird weniger befremdend erscheinen, wenn wir erwägen, daß in dem Plural *Mazdā Ahurā̌hō* der höchste der Götter mit inbegriffen ist, daß er also als einer der ‚weisen Herren‘ angesehen wurde und demgemäß sehr wohl als ‚der weise Herr‘ bezeichnet werden konnte, ohne daß dies als mit seiner übergeordneten Stellung unvereinbar angesehen zu werden

<sup>1</sup> So schon Spiegel in der Übersetzung von 30, 9 (dagegen 31, 4 ‚die großen Herren‘). Als Kuriosum sei angeführt, daß Harlez in seiner Aw.-Übersetzung *mazdāsčā ahurā̌hō* in 30, 9 zu *hyāmā* zieht und übersetzt: ‚Puissions-nous être ceux qui opéreront . . . et des maîtres sages . . .,‘ also M. A. hier auf Menschen angewendet sein läßt! Y. 31, 4 gibt H. *mazdā ahurā̌hō* durch ‚Ahura Mazda‘ wieder, und er fügt in der Anmerkung hinzu: ‚S'ils désignent plusieurs êtres, ce ne sont certainement pas les Amesha-Œpentas dont les Gāthās ne parlent pas, mais les génies célestes quelconques.‘



brauchte. ‚Mazdā Ahura‘ (oder ‚A. M.‘) ist ja in Wahrheit innerhalb der Gāθās gar nicht der Name des höchsten Gottes, sondern eine die wichtigsten Merkmale dieses Gottes, seine Allmacht und seine Weisheit, heraushebende Bezeichnung, die offenbar mit Absicht an die Stelle des ehemaligen mythologischen Namens gesetzt worden ist. Und man wird den Umstand, daß diese Bezeichnung (‚der weise Herr‘) nicht für den höchsten der Götter allein reserviert ist, sondern ein Ausdruck ist, dessen Plural zur Benennung der Gesamtheit der Götter verwendet worden ist, noch weniger auffällig empfinden, wenn man sich gegenüber der üblichen Darstellungsweise vergegenwärtigt, daß die Genien, die zum größten Teile den späteren Am. Sp. entsprechen, schon in den Gāθās nicht blutleere Abstraktionen sind und auch nicht ganz untergeordnete ‚Trabanten‘ Mazdās, wie Tiele sie genannt hat, sondern als mächtige und erhabene Gottheiten angerufen und verehrt und als beinahe gleichwertige Gefährten des Ahura M. vorgestellt werden. Sie versehen keineswegs bloß die Funktionen von ‚Erzengeln‘, die die Befehle ihres göttlichen Gebieters ausführen. Zwar bedient sich Ahura M. ihrer, um durch ihre Vermittlung seine Segnungen zu den Menschen gelangen zu lassen, ja es ist sogar (47, 6) ausdrücklich davon die Rede, daß Arəmati und Aša dem Ahura M. Helferdienste leisten, und Aša wird einmal (46, 17) der kluge Berater des Mazdā genannt. Aber zahlreiche andere Äußerungen der Gāθās beweisen, daß diese Gottheiten nicht in einem Dienstverhältnis zu Ahura M. stehen. Denn sie werden oft zugleich mit ihm angerufen, ohne daß irgendwelche Rangsunterschiede angedeutet würden,<sup>1</sup> und das Verhältnis des Menschen zu ihnen erscheint nicht sonderlich verschieden von dem zu Mazdā selbst. Dem Aša werden ebenso wie dem Mazdā Opfer dargebracht (34, 3), und mit ihm zugleich werden auch seine Gefährten oder einzelne von ihnen in Gebeten verehrt und gepriesen

<sup>1</sup> Schon der Umstand ist bezeichnend, daß in Aufzählungen der Götter Ahura M. nicht immer an der Spitze erscheint, sondern öfter (z. B. 30, 10; 50, 1) mitten unter den andern Gottheiten oder (33, 5; 46, 16; 51, 20) als letzter genannt wird. Andererseits wird Ahura M. allerdings, insbesondere in Y. 31, 44 und 45 als der untrügliche, alles wahrnehmende Schöpfer der Welt, des Vohu M., Aša, Xšaθra und der Arəmati und als ‚der größte unter allen‘ verherrlicht.



(28, 2 f.; 30, 1; 33, 8; 50, 4 usw.) und aufgefordert, zur Hilfe herbeizukommen. Ahura M., Aša und Vohu (Vahišta) Manah haben gleichermaßen die Macht, den Bedrängten zu beschützen (34, 5 f.; 50, 1); mit Ahura M. werden auch Arəmati, Aša, Vohu M. und Xšaθra (33, 11) angefleht, den Propheten zu erhören und ihm barmherzig zu sein; wie an Ahura M., so wird auch an Aša und Vahišta Manah die Bitte gerichtet, nicht zu zürnen; und mit seinen Klagen über das Unheil, das die Irrgläubigen anrichten, wendet sich der Prophet (32, 9) nicht bloß an Ahura M., sondern auch an Aša und die anderen Gottheiten. Mazdā ist nicht nur gleichen Willens (*hazaoša*) mit Aša (28, 8; 29, 7), mit Vohu M. vereint und mit dem leuchtenden Aša wohlbefreundet (32, 2); es wird vielmehr ausdrücklich (51, 20) von allen (*vīspān̄hō*) Gottheiten mit Einschluß des Ahura M. ausgesagt, daß sie gleichen Willens seien.<sup>1</sup> Die hervorragende Stellung dieser göttlichen Gefährten des Ahura M. kommt auch in den Erwähnungen des jenseitigen Reiches, des Paradieses, sehr deutlich zum Ausdruck. Denn wenn das Verhältnis Ahura M.s zu den anderen Gottheiten das des unnahbaren, unumschränkten Herrschers zu seinen Untergebenen und gehorsamen Dienern wäre, würde das Jenseits, das Reich des Ahura M. (34, 10 usw.) nicht auch ‚die gute Wohnung des Vohu M., des Mazdā und des Aša‘ (30, 10) heißen oder ‚die Weide des Aša und des Vohu M.‘ (33, 3), ‚das gemeinsame Haus‘, in dem Mazdā mit Aša und Vohu M. wohnt (44, 9), ‚das Haus des Vohu M.‘ (32, 15), das Reich, das im Besitze

<sup>1</sup> Der Gedanke, daß Ahura M. gleichen Willens mit den sechs Aməša Sp. ist, wird Yt. 13, 83 (= 19, 16) durch die Worte *yōi hapta hamō.mānārēhō* | *yōi hapt'a hamō.vačarēhō* | *yōi hapta hamō.šyaoθnārēhō* ausgedrückt. Diese drei Zeichen erweisen sich allerdings (vgl. oben p. 92, Anm. 1) als eingeschoben, und zwar vor allem dadurch, daß die Worte *yōi hapta* (‚die sieben, die . . .‘), die sich auf Ahura M. und die sechs Am. Sp. beziehen, im Widerspruch stehen mit den in derselben Strophe enthaltenen Worten *yaēšam . . .* | *hamō patača frasāstača* | *yō . . . ahurō mazdā*, die sich natürlich nur auf die sechs Am. Sp. beziehen können. Daraus folgt aber keineswegs, daß die mit *yōi hapta* beginnenden Zeilen aus viel späterer Zeit stammen müssen. Daß die in ihnen enthaltene Vorstellung von der engsten Gemeinschaft Ahura M.s mit seiner Genienschär älteren Datums ist, wird durch die oben zitierten Gāōāstellen zur Genüge bewiesen.



des Mazdā Ahura und der anderen Gottheiten, wie des Aša und der Arəmati, ist (51, 2), die Stätte, ,wo sich zu Aša Arəmati gesellt, wo das Reich im Besitz des Vohu M. ist, wo Mazdā Ahura wohnt, um es wachsen zu machen‘ (46, 16). Das Vereintsein mit Aša verleiht höchste Wonne (49, 8), und das dem Anhänger der Lüge unerreichbare Ziel gläubigen Strebens ist: Aša, Vohu M., sowie den Thron und den Sraoša<sup>1</sup> des Ahura M. zu erschauen (28, 5; 32, 13). Wenn manche Göttergestalten in den Gāθās noch weniger hervortreten, so hat man darin nicht einen Beweis für ihre geringere Bedeutung zu sehen. Dies gilt auch für Haurvatāt und Amərətāt. Denn sie werden, wenn auch nur ein einziges Mal (33, 8), zusammen mit Vohu M., Aša und den anderen Gottheiten<sup>2</sup> angerufen, Reichtum samt Fortdauer zu gewähren, und sie werden als zwei Gefährten bezeichnet, deren Seelen übereinstimmen, und deren Unterstützung (dem Rechtgläubigen) gewährleistet ist (33, 9). Und es sind nicht die himmlischen Gaben ,Heilsein‘ und ,Unsterblichkeit‘, sondern deren göttliche Verkörperungen gemeint, wenn (44, 17) der Hoffnung Ausdruck gegeben wird, daß Haurvatāt und Amərətāt sich dereinst mit dem Anhänger des Aša vereinigen werden gemäß der Verheißung des Ahura M. Dieser wird ja demjenigen, der ihm Freund ist, die Gemeinschaft mit Haurvatāt und Amərətāt, mit Aša, Xšaθra und Vohu M. gewähren (31, 21). Auch Sraoša versieht durchaus nicht das Amt eines Dieners des Ahura M., er nimmt vielmehr trotz seiner seltenen Erwähnung eine sehr bedeutsame Stellung unter den gaθischen Göttern ein und steht als mitregierender und die Schicksale im Jenseits mitbestimmender Gott in einem nicht weniger engen Verhältnis zu Ahura M. als Aša oder Vohu M. Bei dem großen Wandel der Dinge, der das Gottesreich begründen soll, wird Sraoša — der Sraoša des Ahura M.,

<sup>1</sup> Ich sehe nicht ein, weshalb *sraoša* hier ,das Gefolge‘ (Barthol., Air. Wtb. und Gathas; Andreas und Wackernagel ,Diener‘) bedeuten und nicht der Name des Gottes sein soll. Ich möchte ferner mit Rücksicht darauf, daß Sraoša 33, 5 als *vīspō.mazišta* bezeichnet wird, *mazištəm* als Attribut zu *sraoštəm* fassen und übersetzen: ,Werde ich . . . den Sraoša des Mazdā, den größten, schauen gemäß jener Verheißung?‘ Es würde also erst mit *vāurōimaidē* ein neuer Satz beginnen.

<sup>2</sup> Vgl. oben p. 97.



wie er stets genannt wird — zum Gericht herbeikommen (43, 12), und bei diesem ‚Abschluß‘ wird der Prophet, wenn er zu dem ‚langen Leben‘ im Reiche des Vohu M., Aša und Ahura M. gelangen wird, den Sraoša ‚als den allergrößten‘ anrufen (33, 5). Des Propheten Wünschen und Hoffen ist ja schon bei Lebzeiten darauf gerichtet, dereinst außer Aša und Vohu M. auch den Sraoša zu schauen (28, 5). Ist es nun nicht sehr bemerkenswert, daß Sraoša (33, 5) das Beiwort *vīspā.mazišta* (‚der allergrößte‘) — und wohl auch 28, 5 *mazišta* (‚der größte‘) — erhält, während sonst in den Gāthās (45, 6; 53, 8) nur Ahura M. als *vispanam mazišta* (‚unter allen der größte‘) und *mazišta* bezeichnet wird? Dieser Umstand und die in den erwähnten Stellen geschilderte Wirksamkeit des Sraoša beweisen zur Genüge, daß auch der Sraoša der Gāthās nicht als bloßes ‚Symbol‘, als ein mit der durchsichtigen Hülle der Personifikation notdürftig umkleideter Begriff vorgestellt worden ist, sondern als eine mit großer Macht und Heiligkeit ausgestattete Gottheit. Und schließlich ist auch Aši, die Verkörperung der Vergeltung, des Schicksals, in den Gāthās nicht mehr ein nur persönlich gedachtes Abstraktum, sondern eine auf die menschlichen Geschehnisse bestimmend einwirkende Göttin. Bei dem großen ‚Abschluß‘ wird sie, die großen Reichtum besitzt, mit Sraoša vereint herbeikommen, um an die beiden Parteien die Vergeltungen (*ašiš*) zu verteilen (43, 12), und sie wird dann zusammen mit Arəmati und den anderen Göttern — ebenso wie Sraoša (33, 5) — anzurufen sein.

Wenn wir also aus den Gāthās erfahren, daß die Gottheiten, die später zum größten Teile den Namen ‚Aməša Spənta‘ führen, in einem Atem mit Ahura M. angerufen und angefleht werden, den Betenden zu erhören, Schutz zu gewähren, nicht zu zürnen, barmherzig zu sein, daß sie mit Ahura M. vereint und gleichen Willens sind, und daß sie ebenso wie Ahura M. als Erfüller der auf das kommende Gottesreich und auf das jenseitige Leben gerichteten Hoffnungen angesehen werden, wenn wir ferner hören, daß Zaraθuštra sich als Propheten nicht nur des Ahura M. (32, 13: *ṛwahyā maṛṛānō*), sondern auch der anderen Götter (50, 5: *χšmā mazdā ašā ahurā . . . yūšmākāi maṛṛānē*) bezeichnet, und wenn von den Satzungen (31, 1: *tā vā urvātā*) und der Religion (49, 6: *tam daēnam yā*



*χsmāvatō ahurā*) des Ahura M. und seiner Gefährten die Rede ist, so werden wir die Annahme nicht für bedenklich halten, daß *mazdā ahurānhō* als Benennung des Ahura M. und seiner Götterschar ‚die weisen Herren‘ bedeutet.<sup>1</sup> Als unwahrscheinlich und als unvereinbar mit der Stellung und Würde des Ahura M., des ‚weisen Herrn‘, dürfte diese Annahme nur dann betrachtet werden, wenn sein Verhältnis zu diesen Göttern das des allmächtigen Gebieters zu seinen willenlos gehorsamen Knechten wäre, und wenn demgemäß das Verhältnis des Menschen zu ihnen wesentlich verschieden wäre von dem zu Ahura M.

Es unterliegt also keinem Zweifel, daß die mit Ahura M. aufs engste verbundenen Gottheiten einen Namen besessen haben, und daß sie durch diesen Namen (*mazdā ahurānhō*) als ‚die weisen Herren‘ bezeichnet worden sind. Da in *mazdā ahurānhō* offenbar Ahura M. mit inbegriffen ist, der überdies schon seinem Namen nach ein ‚weiser Herr‘ ist, so kann auch nicht daran gezweifelt werden, daß diese Götter eine geschlossene Gruppe gebildet haben. Und ihr Gruppencharakter wird auch durch den Umstand nicht beeinträchtigt, daß sich

<sup>1</sup> Denkbar wäre immerhin, daß *mazdā ahurānhō* als elliptischer Plural ‚die Mazdā Ahuras‘, d. h. Mazdā A. und die anderen (Götter), bedeute. Aber gegen diese Annahme und gegen die Vergleichung mit *Varuṇaiḥ* (zuletzt Barthol., Air. Wtb. 293, Anm. 12) spricht der Umstand, daß Mazdā Ahura (oder Ahura M.) in den Gāthās noch nicht ein Name ist wie Varuṇa, sondern ‚der weise Herr‘ bedeutet. Nur dann, wenn Mazdā Ahura Eigenname wäre, hätte dazu ein elliptischer Plural mit der Bedeutung ‚die Mazdā Ahuras‘ gebildet werden können. Übrigens ist die Auffassung von *mazdā ahurānhō* als eines elliptischen Plurals (so auch Reichelt. Awest. Elementarb. 221) nicht vereinbar mit der Wiedergabe durch ‚Mazdāh und die übrigen Ahuras‘ (Barthol., Die Gathas übers.; Reichelt, Avesta Reader 191; Edv. Lehmann, Textbuch zur Religionsgesch. 261; J. H. Moulton, Early Zoroastrianism 351f.). Denn dieser Übersetzung kann nicht ein elliptischer Plural zugrunde liegen, sie führt vielmehr auf ein Dvandva mit Pluralendung: *mazdā ahurānhō* = *mazdā* (Singular) + *ahurānhō* (nicht Doppelplural!), analog dem vereinzelt dastehenden ved. *pitā-putrāḥ* ‚Vater und Söhne‘ (Wackernagel, Altind. Gramm. II 1, p. 156). Außer der Seltenheit dieses Kompositionstypus spricht auch der gegen die Annahme eines elliptischen Plurals geltend gemachte Grund dagegen, daß *mazdā ahurānhō* durch ‚Mazdā und die (übrigen) Ahuras‘ wiederzugeben sei.



in den Gāθās zu den eigentlichen, mit Ahura M. göttlich verehrten und angerufenen Mitgliedern dieser Gruppe, zu Aša, Vohu M., Xšaθra, Arəmati, Haurvatāt, Amərətāt, Sraoša, Aši — vielleicht gehört auch Spənta Mainyu zu ihnen — eine noch ganz durchsichtige und unfertige Personifikation wie Vərəuhī Ādā (‘die gute Belohnung’) hinzugesellt, die ebenso eine Doublette der Aši zu sein scheint, wie Tušnāmaiti nur eine andere Bezeichnung oder eine Doublette der Arəmati ist.<sup>1</sup> Da nun die Gāθās gegenüber dem jüngeren Awesta zweifellos eine ältere Entwicklungsstufe der mazdäistischen Vorstellungen repräsentieren, die den ‚weisen Herren‘ entsprechende Gruppe der Aməša Spəntas aber nur aus sechs Genien besteht, so ist der Schluß nicht zu umgehen, daß die Zahl dieser Gottheiten, wenn Ahura M. mitgerechnet wird, in späterer Zeit von neun oder zehn auf sieben reduziert worden ist. Ganz deutlich merkt man es im jüngeren Awesta bei Sraoša und Aši, daß sie sich von dem Götterkreise, dem sie ursprünglich angehörten, losgelöst haben. Sie stehen außerhalb dieses Kreises und ihre Gestalten heben sich von denen der Aməša Sp. dadurch scharf ab, daß sie mit den belebenden Zügen volkstümlicher Naturgottheiten ausgestattet sind. Sraoša ist nicht nur ein priesterlicher Gott, der, ohne einzuschlafen, die Schöpfungen des Mazdā und die Welt des Aša behütet (Y. 57, 16f.), mit scharfschneidiger Waffe die Dämonen, insbesondere den Aēšma, bekämpft (ibid. 10 usw.), dessen Feinde schlagende Waffe das Ahuna-vairya-Gebet ist, und der seinen Vogel, den Hahn, weckt, damit dieser der Schlafdämonin Būšyastā entgegenwirke und die Menschen rechtzeitig zum Gebet und zu gutem, frommem Tun aufwecke (Vidēvd. 18, 23ff.). Er ist auch ein gewaltiger, schneller, kühner, schöngewachsener, starkarmiger Kriegsheld (*raθaēštā*), den vier lichte, schattenlose, den Luftraum durch-eilende Renner ziehen, und der aus allen Kämpfen als Sieger zurückkehrt (Y. 57, 11; 33; 27; 12). Und Aši ist eine strahlende Glücksgöttin, die Reichtum und Wohlstand aller Art verleiht (Yt. 17, 6ff.; 19, 54), im Hause des Rechtgläubigen sich in der Gestalt eines schönen, starken, schöngewachsenen Mäd-

<sup>1</sup> Vgl. oben p. 88. Man vergleiche ferner 51, 10: *maibyō zhayā ašm varəhuyā aši gal.tē* (st. *galōi*) mit 49, 1: *varəuhī ādā gaidī mōi*.



chens von reicher und vornehmer Herkunft bewegt (Yt. 13, 107), auf einem Wagen einherfährt (Yt. 17, 17), auch mit der auf schnellem Wagen fahrenden Pārāndi den Miθra begleitet und seinen Wagen lenkt (Yt. 10, 66; 68). Es läßt sich noch unschwer erkennen, daß die so geschilderten Gestalten des Sraoša und der Aši sich aus den entsprechenden Abstraktionen der Gāθās entwickelt haben, und daß die Züge, die ihnen das Aussehen von Gottheiten der Natur verleihen, anderswoher entlehnt und auf sie übertragen worden sind. Aus der gāθischen Personifikation des religiösen Gehorsams haben theologische Spekulation und Volksglauben einen nie einschlafenden Wächter der Religion, einen Mahner zur Erfüllung der religiösen Gebote und einen siegreichen Bekämpfer der Dämonen gestaltet. Diese Wandlung des Sraoša ist ebenso verständlich und natürlich wie die seines Hauptgegners Aēšma aus einer gāθischen Abstraktion in einen anstürmenden, mit blutiger Holzwaffe bewehrten Dämon oder wie die Vorstellung von der personifizierten Schläfrigkeit Būšyastā als einer langhändigen, schlaff machenden, einschläfernden Dämonin. Aus dem mit der Waffe auf die Dämonen einschlagenden Gotte konnte dann leicht nach dem Vorbild anderer Götter ein mit den entsprechenden körperlichen Vorzügen ausgestatteter, durch den Luftraum fahrender, siegreicher Kriegsheld geformt werden. In der Tat scheint der Sraoša des Y. 57 manchen Zug seines Wesens von Miθra bezogen zu haben, in dessen Gesellschaft er im jüngeren Awesta und in der späteren Literatur bisweilen erscheint. So werden die in Y. 57, 33: *taṣmahe tanumāθrahe* | . . . *bāzuš.aōjāṇhō raθaēštā* | *kamərəδō.janō daēvanam* enthaltenen Epitheta Yt. 10, 25; 112; 140 auch dem Miθra beigelegt. Die Verse Yt. 57, 27, die von den vier schattenlosen Rennern des Sraoša handeln, finden sich nahezu gleichlautend auch Yt. 10, 68 (vgl. auch 125, wo überdies dem Vers über die mit Gold ausgelegten Hufe die metrisch gestörte Stelle *tē para.safāṇhō zaranaēna paiti.šmuxta* . . . entspricht). Der Bitte, den Gespannen Kraft, den Leibern Gesundheit zu verleihen usw. (Y. 57, 26), begegnen wir in der wörtlich übereinstimmenden Stelle Yt. 10, 94 (auch ibid. 11 und Yt. 5, 53). Wie Sraoša, hält auch Miθra eine wuchtig geschleuderte Waffe in der Hand (Y. 57, 31: *snaiθiš zastaya dražimnō* . . . *hvā.vaēyam*; Yt. 10, 96: *vazrəm zastaya dra-*



*žimnō . . . fravaēyəm*), wie Sraoša fährt auch Miθra zum Karš-var X<sup>v</sup>aniraθa herbei (Y. 57, 31: *avazaite*; Yt. 10, 67: *fravazaite*), und wie Sraoša (Y. 57, 16) nach Sonnenuntergang (*pasča hū frāšmō.dāitīm*) mit erhobener Waffe die Welt beschützt (*nīpāiti*), so kommt auch Miθra nach Sonnenuntergang, die Waffe in der Hand, herbei (Yt. 10, 95f.), und auch er ist (Yt. 10, 54) ein Beschützer und Behüter (*nīpāta . . . nišharəta*) aller Geschöpfe. Beide, Sraoša und Miθra, werden ferner in gleichlautenden Versen als nicht einschlafende Beschützer der gesamten Schöpfung verherrlicht (Y. 57, 15f. und Yt. 10, 103: *yō harəta aiwyāχštača . . . yō anavaəhabdəmnō . . .*). Selbst wenn diese letzterwähnten Verse erst aus dem Srōš-Yašt in den Mihr-Yašt gelangt sein sollten, steht es doch auf Grund von Yt. 10, 7 (*miθrəm . . . aχ<sup>v</sup>afnəm jayāurvāəhəm*) und dadurch, daß Miθra in dieser Hinsicht mit den Ādityas übereinstimmt (vgl. RV. II, 27, 9: *ásvapnajo animiṣáh*; I, 136, 3: *jāgrváṃsā*), fest, daß Wachsamsein und Nichtschlafen ein dem Miθra von Anfang an eigentümlicher Zug ist. Die Zahl und die Art der angeführten Übereinstimmungen zwischen Sraoša und Miθra lassen keinen Zweifel, daß jener die Züge und Attribute, die er mit Miθra gemeinsam hat, von diesem übernommen habe. Nur die Vorstellung von Sraoša als dem Wächter der Welt des Aša und dem Bekämpfer der Dämonen sowie seine Verbindung mit dem Hahn werden sich selbständig aus der gāθischen Abstraktion entwickelt haben.

Bei der im jüngeren Awesta enthaltenen Schilderung der Gestalt der Aši hat, wie die Vergleichung des siebzehnten und des fünften Yašt lehrt, die Gestalt der Göttin Arədvī Sūrā Anāhitā als Vorbild gedient. Die Beschreibung des Wohlstandes, den Aši denjenigen Menschen verleiht, denen sie sich zugesellt, macht zunächst den Eindruck, daß sie aus einem Guß und darum ursprünglich sei. Bei näherem Zusehen merkt man bald, daß ihr Verfasser den Yašt der Anāhitā in der ausgiebigsten Weise benützt hat. Es sind vor allem die Strophen Yt. 17, 6—11, die in engster Anlehnung an Yt. 5, 130; 102; 127 gedichtet worden sind. Eine Gegenüberstellung der wesentlichen Übereinstimmungen soll dies veranschaulichen.

Die Strophen Yt. 17, 6 ff. schildern den Reichtum und Wohlstand der Häuser derjenigen Männer, denen Aši sich zu-



gesellt. Ihr Haus ist von Wohlgerüchen durchduftet (*hubaoiḍiš baodaitē*: 6). Diese Männer verfügen über von Wohlgerüchen erfüllte Reiche, in denen es viel zu essen gibt und Speisen verwahrt sind (. . . *χšaθra χšayente aš.baourva | niḍātō.pitu hubaoḍi*: 7). Ihre Häuser stehen reich an Rindern da, mit vielem Eßbaren (?)<sup>1</sup> zu langem Unterstand (*aš.baourvā (?) darəγō.upastē*). Ihre Lagerstätten sind schön gedeckt, wohldurchduftet, mit Polstern versehen und haben Füße, die mit Gold eingelegt sind (*gātava . . . | hustarəta hupō.busta | . . . barəziš.havantō | zaranyapaxšta.pāḍāhō*: 9). Vergleicht man zunächst diese Stellen mit Yt. 5, 130: *yaθa azəm hvāfrito | masa χšaθra nivānāni | aš.pačina stūi.baxθra | fraoθat.aspa čanat.čaxra | χšvaēwayat. aštra aš.baourva | niḍātō.pitu hubaoḍi*), so wird man nicht daran zweifeln, daß aus dieser Strophe einiges in den 17. Yašt herübergenommen worden ist. So stammt *aš.baourva*, das aus dem Metrum fällt, nebst der folgenden Zeile (*niḍātō.pitu hubaoḍi*) gewiß aus Yt. 5, 130. Eine Handschrift hat vorher überdies noch die Worte *aš.pačina* bis *°aštra* aus dieser Strophe eingeschaltet. Auch *χšaθra χšayente* scheint in Yt. 17, 7 nicht ursprünglich zu sein, da das nachher folgende Pronomen *yahmya* sich nicht auf *χšaθra*, sondern nur auf *nmānəm*, das Haus, beziehen kann, von dem in der vorhergehenden Strophe die Rede gewesen ist. Wie Anāhitā nicht nur um reichliche Speisen, sondern auch um Rosse angefleht wird, so schenkt auch Aši nach Yt. 17, 12 Rosse (*aspāhō āsavō ravō.fraoθmanō*), und es wird nicht bloßer Zufall sein, daß hier ein an *fraoθat.aspa* anklingendes, wenn auch in der Bedeutung nicht übereinstimmendes, Epitheton gebraucht wird. Auch in 5, 131 erscheint Anāhitā als Spenderin von Rossen. Ferner erinnert Yt. 17, 9 (nebst dem Anfang von 10) mit den darin vorkommenden Beiwörtern der Lagerstätten (Divane) an Yt. 5, 102: *gātu saēte χvaini.starətam*<sup>2</sup> | *hubaoiḍīm barəziš.havantəm*. Hier ist es Anāhitā, die auf dem schöngedeckten, wohlduftenden, mit Polstern

<sup>1</sup> Anstatt *aš.paourvā*, das Bartholomae durch ‚der weitaus voranstehende, erste‘ wiedergibt, ist vielleicht *aš.baourvā*, mit Verschreibung von *b* in *p*, zu lesen.

<sup>2</sup> So zu lesen mit Geldner (zu den Varianten) und Bartholomae, Air. Wtb. Mit Unrecht behaupten Bartholomae, Wtb., und Wolff, Avesta übers., daß das Subjekt von *saēte* fehle. Es ist natürlich Anāhitā zu ergänzen.



versehenen Lager ruht, das sich in jedem der Paläste befindet, die an allen Abflüssen der von der Arədvī Sūrā Anāhitā gebildeten Seen errichtet sind. Und das Epitheton *zaranyapaxšta* (‘mit Gold eingelegt’), das den Füßen der Lagerstätten (17, 9) beigelegt wird, erinnert an die Epitheta von Anāhitās Mantel *pouru.paxštəm zaranaēnəm* (‘den vielfach eingelegten, goldenen’, d. h. mit Gold eingelegten oder durchwirkten).<sup>1</sup> Der Teil von 17, 10, der von Ašis Ohrschmuck und Halsgeschmeide handelt (*frā gaošāvara sispimna | caṣru.karana minuča zaranyō.pisi*) weist sehr weitgehende Übereinstimmungen mit der ersten Hälfte von 5, 127 auf, die lautet: *frā gaošāvara sispəmna* (lies *sispimna*) | *caṣrukarana zaranaēni | minum barat hvāzāta | . . . | upa təm srīram manaoṣrim*. Daran schließt sich eine kurze Schilderung von Anāhitās körperlichen Reizen: sie schnürt ihre Taille (*hā.hē maiḍim nyāzata*), so daß ihre Brüste wohlgeformt und verführerisch (?) sind; und im 17. Yašt wird im Anschluß an die Beschreibung des Geschmeides den Töchtern der von Aši begünstigten Männer nachgerühmt, daß sie Spangen an den Füßen tragen, ihre Taille schnüren (*urvizō.maiḍyā*) und mit der körperlichen Schönheit solcher begabt sind, wie sie das Wohlgefallen der Schauenden bilden. Wenn Bartholomae’s Erklärung von *nivāzāna* durch ‘anziehend, reizend, gefällig’, d. i. verführerisch (von *√vaz*)<sup>2</sup> richtig wäre — was aber zweifelhaft ist — würden nicht nur *maiḍim nyāzata* und *urvizō.maiḍyā*, sondern auch *nivāzāna* und *yaṣa diḍayatəm zaošō* einander entsprechen. Auch die in Yt. 13, 107 enthaltene Schilderung der Mädchen-gestalt, in der Aši im Hause ihres Günstlings erscheint (*kaininō kəhrpa srīrayā* bis *āzātayā*) ist dem 5. Yašt entnommen, in dem diese Verse an drei Stellen (64, 78 und 126) vorkommen. An jeder dieser drei Stellen folgt nach *āzātayā* noch ein Vers, der die Schuhe oder den Mantel der Göttin beschreibt. In Yt. 5, 126

<sup>1</sup> Es ist nicht einzusehen, warum *paxšta* in *pouru.paxšta* von dem in *zaranyap.* enthaltenen verschieden sein und ‘gefaltet’ (Barthol., Wtb.) bedeuten soll. In beiden Fällen muß *p.* ungefähr dieselbe Bedeutung haben wie *fra-pixšta* (Yt. 14, 27), das neben *vispō.paēsah* Beiwort des Messers eines Kriegers ist. Bemerkenswert ist, daß einige Hss. ein *a* an Stelle des *i* von *-pixšta* haben. Jedenfalls bezieht sich *frapi|axšta* auf den (mit Gold u. dgl.) eingelegten Griff des Messers.

<sup>2</sup> Also ähnlich wie skr. *-hara*, np. *-kaś* u. dgl.

Sitzungsber. d. phil.-hist. Kl. 176. Bd. 7. Abh.



sind diese Verse als Einleitung der Schilderung von Anāhitās Gestalt und von ihrer äußeren Erscheinung unentbehrlich. Wenn endlich Aši (Yt. 17, 54 ff.) Männer, deren Same versiegt ist, liederliche Frauen, die über die Menstruation hinaus sind, unerwachsene Knaben und noch unberührte Mädchen von dem Anteil an den ihr dargebrachten Zaoθrās ausschließt, so wird man daran erinnert, daß auch Anāhitā (5, 92 ff.) Menschen, die mit gewissen körperlichen und geistigen Mängeln behaftet sind, von dem Genusse der ihr geweihten Zaoθrās ferngehalten wissen will. Bei Aši kommt nun allerdings noch ein Moment hinzu, das den Eindruck hervorzurufen geeignet ist, daß sie eine mythologische Gestalt und nicht eine bloße Abstraktion sei, die durch Entlehnung von Zügen einer anderen weiblichen Gottheit in eine lebensvolle Göttin gewandelt worden wäre. Ich meine die Flucht der Aši vor den Naotaras, auf der sie sich vor ihren Verfolgern unter dem Fuße eines Rindes und nachher unter dem Hals eines Widders versteckt, aber von den unerwachsenen Knaben und den noch unberührten Mädchen verraten wird (Yt. 17, 55 f.), und die an diese Verse sich anschließenden drei Klagen der Aši über das unfruchtbare Weib, über das Weib, das ein mit einem fremden Mann gezeugtes Kind ihrem Gatten zubringt, und über die Schwängerung unverheirateter Mädchen sowie Ašis Erklärung, daß sie mit den solche Missetaten Verübenden nichts gemein haben und daß sie vor ihnen fliehen wolle (57—59). Aus dem Umstand, daß Aši hier in einem Mythos auftritt, hat denn auch Wolfgang Schultz (Mitra, Monatsschr. f. vgl. Mythenforsch., Jahrg. I, 104 ff.) in einem „Die Flucht der Rtiš“ betitelten Aufsatz den Schluß gezogen, man müsse sich von der Ansicht frei zu machen suchen, daß auch Aši eine mazdāyasnische Abstraktion sei. Ich kann jedoch nicht finden, daß die Berechtigung dieser Forderung in einwandfreier und überzeugender Weise dargetan sei. Das Ergebnis dieses im übrigen wertvollen Aufsatzes beruht auf der Identifikation von Aši mit der griechischen Dike. Die Ähnlichkeiten, die zwischen diesen zwei Gestalten bestehen, reichen, wie mir scheint, für eine Gleichsetzung nicht aus, und es läßt sich andererseits mancher schwerwiegende Einwand gegen diese Identifizierung anführen. Wenn Dike nach den Phainomena des Aratos dem silbernen Geschlecht nur mehr ὀλίγη τε καὶ



οὐχέτι: πάντων ὁμοίη erscheint, so besagt dies gewiß nur, daß sie nur selten und nicht als eine ebensolche erscheint wie im goldenen Zeitalter, daß sie vielmehr verändert ist und abgenommen hat. Genau derselben Vorstellung begegnen wir ja auch in den indischen Schilderungen der vier Weltzeitalter: das Recht (*dharma*) weilt während des Kṛtayuga vollständig (*sakalah*), aus vier Vierteln bestehend (als Stier vierfüßig gedacht) unter den Menschen, nimmt aber in jedem der drei folgenden Zeitalter infolge der Vermischung mit dem Unrecht um je ein Viertel (je einen Fuß) ab, so daß es im Kaliyuga nur noch mit dem vierten Teile zu den Menschen kommt (Mahābhārata, ed. Calc. III, 13017 ff., XII, 8500 ff.; Manu I, 81 ff.) und darum in jedem Zeitalter ‚anders‘ (*anya*) ist. Ebenso tritt nach den Anschauungen der Parsen im letzten der vier in das Millennium des Zaratustra verlegten Zeitalter eine Zerrüttung der Religion und der Gerechtigkeit (Frömmigkeit) und eine Verminderung jeder Art von Gutsein und Tugend ein (*višōvišn ī dēn u artākīh u nizārīh ī har gūnak vēhīh u nēvakīh*: Dēnk. ed. Bombay 1911, Part II, 792 = Sacr. B. of the E. 37, 181).<sup>1</sup> Die angeführte Bemerkung des Aratos über Dike hat also nicht das geringste mit der Angabe von Yt. 17, 15 zu tun, daß Aši nach Wunsch die Macht hat, dem Leib Glanz zu verleihen (*vasaθa ahi xšayamna | tanuye xʻarənanəhe dāite*). Es ist schon zweifelhaft, ob der Leib der Aši gemeint ist, denn 17, 6 wird sie als Verleiherin guten Glanzes (*dāθre vohūm xʻarənō*) an diejenigen anrufen, denen sie sich zugesellt. Auch dem Leib des Zaratustra ist, offenbar von Aši als seiner Gönnerin, Glanz verliehen (ibid. 22). Aber selbst dann, wenn es sich um den Leib der Aši handelte, würde die Stelle doch nur besagen, daß die schön geschaffene, schöngesichtige Aši die Macht hat, nach ihrem Wunsche ihren Leib in Glanz erstrahlen zu lassen, ihre vollendete Schönheit zu offenbaren, wie ja auch Anāhitā (Yt. 5, 96) über großen Glanz verfügt (*masō xšayete xʻarənanəhō*). Weit wichtiger aber ist, daß auch die Annahme einer Wesensgleichheit von Aši und Dike begründeten Übereinstimmung in dem

<sup>1</sup> Der physische und moralische Zusammenbruch der Menschheit in dem letzten Zeitalter wird im Bahman Yašt II, 24 ff. (= Sacr. B. of the E. 5, 201 ff.) in ganz ähnlicher Weise geschildert wie im Mahābhārata III, 13020 ff. und auch Hesiod, Erga 175 ff.



‚schrittweisen Entweichen‘ vor den Schandtaten der Menschen sich nicht aufrechterhalten läßt. Zwar wiederholt sich auch die Flucht der Aši wie die der Dike in gewissen Zeitabständen, aber ein sehr wesentlicher Unterschied besteht darin, daß Dike nach Aratos in jedem der auf das goldene Zeitalter folgenden Weltalter vor der zunehmenden Schlechtigkeit und den Schandtaten des Menschen flieht, während nicht der geringste Anhaltspunkt dafür vorhanden ist, daß das Entweichen der Aši in irgendeiner Verbindung mit den Weltaltern steht. Wenn man aber mit Schultz in den Naotara ein jüngerer Geschlecht (= *navatara*) im Gegensatz zu dem älteren Geschlecht eines früheren, gerechteren Zeitalters sehen wollte, so würde dies bedeuten, daß die nach einer zweifellos älteren Vorstellung in jedem der minderwertigen Zeitalter erfolgende Flucht der Gerechtigkeit im Falle der Aši in ein einziges Zeitalter, in das der Naotara, verlegt worden wäre. Durch diese Annahme würde jedoch die von Schultz konstruierte, an erratenen und ganz unsicheren Einzelheiten überreiche Geschichte von Ašis Flucht vor den Naotara noch komplizierter, als sie ohnehin schon ist. In Wirklichkeit sind die schnellrossigen Naotara offenbar nicht die Angehörigen eines jüngeren, weniger gerechten Zeitalters, sondern mit der Familie der Naotara, der Hutaosā angehört (Yt. 15, 35), und mit den Naotairya identisch, die (Yt. 5, 98) der Anāhitā opfern und von ihr den Besitz schneller Rosse erbitten. Und Aši, ‚die gute Aši‘, ist gar nicht eine Göttin der Gerechtigkeit, sondern wie der Gebrauch des Wortes *aši* in der Bedeutung des guten oder bösen Geschickes und die Schilderung der Göttin im 17. Yašt und in der nachwestischen Literatur<sup>1</sup> beweisen, eine ἀγαθή Τύχη, eine Göttin des Glückes. Ihre Wesensgleichheit mit Dike kann auch nicht aus dem

<sup>1</sup> Vergleiche die Stelle des großen Bundahišn über Aši (Art, Ahrišvang), ed. Anklesaria, p. 176, 10ff. = Darmesteter, Le Zend-Avesta II. 318. ferner Darmesteter, l. c. 590f. Wie Aši, deren Name von Neriosengh treffend durch Lakṣmī wiedergegeben wird, im Awesta einige Male neben Pāreṇdi, der Personifikation der Fülle, erscheint (auch im gr. Bundah., Darmest., l. c., p. 321f.), so kommt Ahrišvang Dēnk., ed. Bombay 1911, p. 819 und 830 (= Sacr. B. of the E. 37, 227 und 244) neben Rātīh (aw. Rātā), der Personifikation der Freigebigkeit vor, so auch Aši, Rātā und Pāreṇdi im Vištāsp Yašt 8.



Umstand gefolgert werden, daß ihnen das ‚schrittweisige Entweichen‘ gemeinsam ist. Denn Dike flieht, da sie eine Personifikation der in den einzelnen Weltaltern abnehmenden Gerechtigkeit ist, vor der zunehmenden Ungerechtigkeit und Sündhaftigkeit des Menschen, während Aši, die als Personifikation des Glückes bei den Menschen, denen sie hold ist, verweilt und ihnen Wohlstand und Gedeihen beschert, vor Menschen flieht, die in geschlechtlicher Beziehung unvollkommen sind oder verbrecherisch handeln. Daß es sich nicht bloß um ‚Schandtaten‘ handelt, beweist der Umstand, daß Aši auch vor dem unfruchtbaren Weibe flieht. Dies deutet aber darauf hin, daß sie gleich Anahita, die (Yt. 5, 2) den Samen aller Männer und die Mutterleiber aller Weiber für die Geburt vollkommen macht und allen Weibern zur rechten Zeit die Milch verleiht, zugleich Göttin der Fruchtbarkeit ist, die nicht nur den für die Fortpflanzung noch nicht oder nicht mehr in Betracht Kommenden, sondern auch denjenigen, welche sich durch Ehebruch und Notzucht gegen das normale geschlechtliche Leben vergehen, abhold ist. Darum werden die unerwachsenen Knaben und die noch unberührten Mädchen, die das Versteck der von den Naotara verfolgten Aši entdecken, nicht bloß zufällig anwesende Kinder sein. Es ist doch unverkennbar, daß auch bei ihnen die geschlechtliche Unvollkommenheit, und zwar die Unreife, betont wird, und sie werden darum (Yt. 17, 54) ebenso wie die Männer, die keinen Samen mehr haben, und wie die Frauen, die nicht mehr menstruieren, von dem Anteil an den Zaoθrās der Göttin ausgeschlossen.<sup>1</sup> Unter diesen Umständen sind wir durchaus nicht berechtigt, aus unserem Yašt die Geschichte der durch Wohlstand übermütig gewordenen Naotara, die drei Schandtaten begehen, vor denen Aši entflieht, herauszulesen.

Da also zwischen Aši und Dike, die übrigens eine reine Abstraktion ist, kein tieferer Zusammenhang besteht, wäre nur noch die Frage zu beantworten, ob vielleicht die besondere Art von Ašis Flucht, vor allem die Art ihres Versteckes (Fuß eines

<sup>1</sup> Wenn in diesem Zusammenhang die Ehebrecherinnen und die Notzucht Begehenden nicht genannt werden, so ist es doch wohl selbstverständlich, daß auch sie von den Zaoθrās ausgeschlossen sind.



Rindes und Hals eines Widders), aus der Schultz gefolgert hat, daß die fliehende Aši ‚als Fliege oder, mazdaistischer, als Biene‘ vorgestellt worden sei, zu der Annahme zwingt, daß Aši eine mythologische Gestalt und nicht eine Abstraktion sei. Wie die Flucht der Dike nicht ein Mythos, sondern eine aus den Anschauungen über die Weltalter hervorgegangene volkstümliche oder dichterische Vorstellung ist,<sup>1</sup> so weist auch die Flucht der Aši nicht auf Zusammenhänge mythologischer Art hin. Sie ist vielmehr ein Zug, der, wie auch die Vergleichung mit den entsprechenden Personifikationen bei anderen Völkern lehrt, in dem Wesen des personifizierten Glückes begründet ist.<sup>2</sup> Muß nicht bei solchem Sachverhalt die Möglichkeit offen gelassen werden, daß die besonderen Umstände dieser Flucht anderswoher ge-

<sup>1</sup> Ganz ebenso wie der von Hesiod, *Erga* 197 ff. überlieferte Zug, daß im eisernen Zeitalter Αἰδώς und Νέμεσις ob der Schlechtigkeit der Menschen in weiße Gewänder gehüllt von der Erde zum Himmel entfliehen. Obwohl bei Hesiod von einer Flucht der Dike nicht die Rede ist, darf man doch, zumal da einige Zeilen vorher δίκη und αἰδώς zusammen genannt werden (δίκη δ' ἐν χερσὶ καὶ αἰδώς οὐκ ἔσται), voraussetzen, daß die Vorstellung von Dikes Flucht und ihrem schrittweisen Entweichen schon allgemein verbreitet und nicht erst durch Aratos aus iranischen Vorstellungen übernommen worden ist. Auch der bei Aratos sich findende Zug, daß die Menschen des ehernen Zeitalters mit dem ersten Messer, das sie schmieden, die für den Pflug bestimmten Rinder zur Mahlzeit schlachten, muß nicht auf iranischen Anschauungen beruhen.

<sup>2</sup> Aši ist eine Personifikation des Glückes gleich der indischen Lakṣmī-Śrī, die bei den von ihr Begünstigten ‚wohnt‘ — wie Aši sich ihnen ‚zugesellt‘ — und die schlechten und trägen Menschen, darunter auch die Ehebrecherin (die an dem Hause eines fremden Mannes Gefallen findet) und das schamlose Weib, ‚meidet‘ (Mahābh. XIII, 512 ff.). Da Lakṣmī zu dem allzu tugendhaften Manne nicht geht, da sie sich fürchtet (Mahābh. V, 1509), flieht sie, wenn sie einen mit Vorzügen begabten Menschen erblickt, wie ein Antilopenweibchen weit fort (Böhtlingk, Sprüche 4020). Die Flucht der Glücksgöttin ist ebenso zu beurteilen wie die Vorstellung von ihrer Unbeständigkeit und Flüchtigkeit (vgl. z. B. Mahābh. XIII, 3861, wo Śrī unbeständig und unstet genannt wird, ibid. XII, 8258, wonach das Glück *cañcalā* ‚bald hierhin, bald dorthin gehend‘ heißt, und die auf der Kugel stehende Tyche). Mit dieser Beweglichkeit der Glücksgöttin hängt es jedenfalls zusammen, wenn Aši (Yt. 17, 26—52) jedesmal ‚herumläuft und herumgeht‘, sobald sie auf die Bitten des ihr Opfernden eine Gabe gewährt. Auch Pārendī, die Göttin der Fülle, hat bekanntlich einen schnellen Wagen (*raoraṭa*).



nommen und mit der Geschichte von Ašis Flucht vor den Naotara kombiniert worden sind? Daß diese Möglichkeit besteht, wird ja schon durch die von Schultz beigebrachten Parallelen bewiesen, da die Helden dieser Fluchtgeschichten ähnliche Verstecke aufsuchen wie Aši, ohne daß sie darum mythologische Gestalten wären. Und man ist berechtigt, solch eine Übertragung auch auf die Flucht der Glücksgöttin für wahrscheinlich zu halten, weil alle anderen Züge der Aši mit aller Deutlichkeit darauf hinweisen, daß sie eine Abstraktion ist, daß Aši *vaəuhī* ebenso eine Personifikation des in der gāθischen Religion eine wichtige Rolle spielenden Begriffes des ‚guten Geschickes‘ (*vaəuhī aši*, im Gegensatze zu *akā a.*) ist, wie Lakṣmī eine Personifikation der *punṇā* (im-Gegensatze zu *pāpī*) *lakṣmī* und Tyche eine Personifikation der ἀγαθῆ τύχη darstellt. Diese Auffassung wird auch nicht durch den Einwand (Schultz, l. c. 108) erschüttert, daß Aši als Tochter des Ahura Mazdā und der Arəmati und als Schwester des Sraoša, Rašnu und Miθra „ihre feste Stellung im ‚Pantheon‘ und auch ihre klare Beziehung zu anderen, nicht bloß ‚abstrakten‘ Wesen hat“. Denn Aši steht doch auch zu Gottheiten von unzweifelhaft abstraktem Charakter in Beziehung, wie insbesondere zu Sraoša und zu Arəmati — die ich nach wie vor für eine Abstraktion halte — und wenn Ahura M. als Vater der Aši bezeichnet wird, so ist dies ebenso zu beurteilen, wie wenn er in den Gāθās als Vater der Abstraktion Aša und Vohu Manah erscheint und Arəmati seine Tochter genannt oder Tyche als Tochter des Zeus (Gruppe, Griech. Myth. 1086, Anm. 3) aufgefaßt wird.<sup>1</sup>

Die ursprünglich abstrakte Wesenheit von Sraoša und Aši wird also weder durch die — teils anderen Gottheiten entlehnten, teils aus den Inhalten der personifizierten Begriffe entwickelten — Züge in Frage gestellt, mit denen sie im jüngeren Awesta ausgestattet sind, noch auch durch angebliche mythologische Zusammenhänge, deren Konstruktion auf vagen Vermutungen beruht. Wir dürfen darum bei der Meinung beharren, daß Sraoša und Aši ehemals Gestalten von ähnlicher Art wie etwa Aša und Vohu Manah gewesen sind und sich

<sup>1</sup> Näheres über die awestischen und andere Abstraktionen im folgenden Abschnitt.



später von der Gemeinschaft der ‚weisen Herren‘, der sie angehört hatten, losgelöst haben. Ihre ehemalige Zugehörigkeit zu dieser Gemeinschaft kommt noch im jüngeren Awesta darin zum Ausdruck, daß Sraoša und Aši hier etliche Male wie in Y. 43, 12 eng verbunden erscheinen, und daß Aši Yt. 17, 2 nicht nur die Tochter des Ahura M., sondern auch die Schwester der Aməša Sp. genannt wird. Wenn auch — wie ich oben angenommen habe — in Y. 57, 12, wo es heißt, daß Sraoša als Sieger aus allen Schlachten zurückkehre, die Zeile ‚zu der Versammlung der Ameša Sp.‘ späterer Zusatz sein wird, so ist in ihm doch wohl die Erinnerung an Sraošas nahe Beziehung zu den anderen ‚weisen Herren‘ aufbewahrt.

Ich habe die durchaus irrigen und irreführenden Anschauungen von Harlez über das Alter, die Zahl und den Namen der Aməša Sp. sowie über ihre Stellung innerhalb der awestischen Religion in so ausführlicher Weise behandelt und zu widerlegen versucht, weil über die hier erörterten Fragen, denen in den bisher vorliegenden Darstellungen der Religion des Awesta eine tiefer greifende und einigermaßen befriedigende Behandlung nicht zuteil geworden ist, noch Unklarheit zu herrschen scheint, und weil die Beantwortung dieser Fragen für unsere Untersuchung über Herkunft und Wesen der Aməša Sp. von wesentlicher Bedeutung ist. Die Widerlegung der schon oben (p. 83f.) mitgeteilten Ansicht von Harlez über das Verhältnis der Aməša Sp. zu den Adityas soll dem nächsten, dritten Abschnitt dieser Abhandlung vorbehalten bleiben. Vorher müssen aber noch einige andere Lösungsversuche mitgeteilt und einer Prüfung unterzogen werden.

Tiele, dem wir die geistvollste aller Darstellungen der Religion des Awesta verdanken, nimmt (Gesch. d. Religion II. 202ff.) an, daß die Funktionen der Am. Sp. als Schutzherren einzelner Naturreiche und Elemente zum Teil ein spätes, und zwar wahrscheinlich erst gegen Ende der jungawestischen Periode durch die theologische Spekulation künstlich geschaffenes Produkt seien. Aber er hält es für unmöglich, bei einzelnen dieser Genien anzugeben, was denn diese Wandlung ihres Wesens veranlaßt haben könnte. Nur Aša V. habe als ‚Personifikation der sakralen Reinheit und des Kultus von selbst‘ der Schutzpatron des Feuers werden können. Und bei der Sp. Arəmati liege die



Erklärung in dem Umstande, daß sie schon im R̥gveda als Göttin der Erde erscheine, daß sie somit eine ‚ostarische‘ Erdgöttin gewesen sei (p. 147 nebst Anm. 1). Ich bestreite die Richtigkeit dieser Behauptung, der wir auch sonst noch mehrfach begegnen, und werde weiter unten den Nachweis zu führen suchen, daß die vedische Aramati — trotz Sāyaṇa — mit der Erde nichts gemein hat. Tiele fühlt denn auch (l. c., p. 148) die Schwierigkeit, die durch seine Erklärung bedingt ist: wenn nämlich Arəmati schon eine Erdgöttin der Ostarier gewesen ist, so muß es uns doch wundernehmen, daß die zoroastrische Reformation in ihr aus lauter Abstraktionen bestehendes System eine alte Volksgöttin aufgenommen haben sollte. Aber er vermeint diese Schwierigkeit durch die Erwägung beseitigen zu können, daß Arəmati, ‚die recht sorgende, die gute Erdmutter‘, die in den Gaθās als Schutzherrin des Ackerbaues vorgestellt wurde, in das neue System hineingepaßt habe, weil ja die Förderung des Ackerbaues einen wichtigen Teil des Reformationswerkes, ein wesentliches Element der zoroastrischen Religion gebildet habe. Doch erkennt Tiele (p. 149 f.) auch an, daß Arəmati, allerdings ‚nur an einzelnen Stellen‘ der Gaθās, außerdem von alters her die Bedeutung ‚das fromme Gebet, der rechte fromme Gedanke‘ besitzt und demgemäß als Genius der Frömmigkeit aufgefaßt zu sein scheint. Wir werden späterhin sehen, daß T. gerade diese Bedeutung der Arəmati denn doch gar zu sehr unterschätzt und mit Unrecht in der Verbindung der Arəmati mit Aša eine Folge des ‚alten, mythischen Charakters‘ der Göttin sieht. T. meint ferner (p. 203 f.), der Grund, warum Xšaθra V. Herr der Metalle geworden sei, entziehe sich unserer Kenntnis; aber er verwirft die traditionelle Erklärung, daß die Herrschaft sich auf die aus Metall gefertigten Waffen stütze, und hält es für möglich, daß diese Vorstellung von Xšaθra auf der ‚uralten Verwandtschaft der Begriffe ‚Reich‘ und ‚Reichtum‘ beruhe. Mit dieser Erklärung hat Tiele, wie später gezeigt werden soll, wohl das Richtige getroffen. Denn wenn auch *xšaθra* und das indische *kṣatra* in ihrer Anwendung jede Beziehung auf Besitztum vermissen lassen, konnte sich doch die Vorstellung von göttlicher und weltlicher Macht, die mit dem Begriff ‚Reich‘ (= Herrschaft) vor allem verknüpft ist, leicht mit der Vorstellung von Reichtum und Besitz verbinden, der durch



die Metalle, insbesondere durch Gold und Silber, repräsentiert wird.<sup>1</sup>

Die im Awesta noch nicht nachweisbare Vorstellung von Vohu Manah als dem Herrn der Tiere möchte Tiele (p. 204) daraus erklären, daß dieser Gottheit nach dem großen Bundahišn<sup>2</sup> neben Ram vor allem Māh (der Mond) und Gōšurun (Gēuš urvan: die Seele des Rindes) als ‚Helfer‘ (*ayār* oder *hamkār*) beigegeben sind, und daß aus dem in den Mond gelangten und im Mondlicht gründlich gereinigten Samen des getöteten Urrindes die 282 (bzw. 272) Tierarten entstanden sein sollen.<sup>3</sup> Aber so alt auch die Verbindung des Mondes mit dem Urrinde sein mag — er wird erst an einigen Stellen des jüngeren Avesta *gaociθra* ‚(der den Samen des Rindes enthaltende)‘ genannt — so darf doch auch die Möglichkeit nicht außer acht gelassen werden, daß Vohu Manah erst, nachdem er Herr der Tiere geworden war, Māh, Gōšurun und Rām als Helfer erhalten haben könnte. Und in der Tat verliert T.s Vermutung alle Wahrscheinlichkeit, wenn man erwägt, daß diese Verbindung nicht allein dasteht, sondern im Zusammenhange mit anderen, ähnlichen Verbindungen auftritt, und daß es ganz unmöglich ist, die ‚naturmythologische‘ Bedeutung der Amšaspands Art i Vahišt, Šahrvēr, Spandarmat, Xurdāt und Amurdāt aus dem Wesen der Yazatas zu erklären, mit denen sie in dem von den parsischen Theologen konstruierten System des großen Bundahišn verbunden sind. Es ist doch nicht glaublich,

<sup>1</sup> Es ist hierbei gleichgültig, ob *χšaθra-kšatra* von einer Wurzel abzuleiten sind, die ‚zuteilen‘ (*kšad*, Wackernagel, Altind. Gr. 5) bedeutet, oder von einer Wurzel mit den Bedeutungen ‚herrschen‘, ‚besitzen‘ (Barthol., Air. Wtb. s. *χšaθra* und *χšā[y]*). Auch die hebräischen Ausdrücke für ‚Reich‘, *mamlekheth* und *malkhūth*, die gleich *χšaθra* auch zur Bezeichnung des Gottesreiches verwendet werden, erhalten niemals eine Beziehung auf Reichtum, obwohl die ihnen zugrunde liegende Wurzel — wie das Arabische beweist — ‚besitzen‘, eigentlich wohl ‚Herr sein‘ (= ‚besitzen‘ und ‚herrschen‘, vgl. ai. *ṛ* und *kṣi*) bedeutet. Im Arabischen ist die Bedeutung ‚besitzen‘ neben ‚herrschen‘ noch so lebendig, daß eine und dieselbe Ableitung von dieser Wurzel die Bedeutungen ‚Besitzer‘ und ‚Herrscher‘, bzw. ‚Besitz‘ und ‚Herrschaft‘ (‚Reich‘) vereinigen kann.

<sup>2</sup> Ed. Anklesaria, p. 164, l. 12 ff. (= Darmest., Le Zend-Av. II, 308) und p. 34 (l. 15) f. (= Blochet, Revue de l'hist. des rel. 32, 104).

<sup>3</sup> Bundah. 10, 1 ff. und 14, 3 und 13.



daß eine Erklärung, die bei diesen Amšaspands völlig versagt, oder eigentlich überhaupt nicht in Betracht kommt, auf Vohu Manah allein sollte angewendet werden können!

Tiele verzichtet schließlich auf die Beantwortung der Frage, wie Haurvatāt und Amərətāt Schutzherren von Wasser und Pflanzen werden konnten: es sei ‚schwerlich noch festzustellen, durch welche Grille der theologischen Spekulation, die durch nichts gerechtfertigt wird‘, sie mit diesen Funktionen ausgestattet worden seien.

Was das Verhältnis zwischen Ādityas und Aməša Sp. betrifft, so nimmt Tiele (p. 66 ff.) wohl an, daß beide Göttergruppen auf einen Kreis von sieben höchsten Wesen zurückgehen, der in der ostarischen Religion an der Spitze der Götterwelt gestanden habe. Doch verwickelt sich Tiele in Widersprüche mit anderen Teilen seines Werkes, die auch durch die nachträglichen Berichtigungen (p. 438 f.) nicht behoben werden. Seine Ausführungen enthalten auch manche willkürliche und unhaltbare Behauptungen über das Wesen,<sup>1</sup> die Zahl und die Namen der Aməša Sp. Diese Behauptungen sind zum Teile schon oben gelegentlich der Erörterung der Ansichten von Harlez widerlegt worden.

Im Gegensatz zu allen seinen Vorgängern und nur in Übereinstimmung mit E. Lehmann (Lehrb. d. Religionsgesch., hsg. von Chantepie de la Saussaye, II<sup>3</sup>, 191), der zwar den begrifflichen und zugleich persönlichen Charakter der Am. Sp. als eine alte und ursprüngliche Grundbestimmung der zaraθuštrischen Lehre feststellen läßt, aber die Beziehungen der Am. Sp. zu den Naturreichen und Elementen aus einer Verbindung mit dem ‚Kultus der Naturelemente‘ zu erklären sucht,<sup>2</sup> bemüht sich

<sup>1</sup> So meint T., daß Vohu M. ein durch die Spekulation umgebildeter Manu, der Stammvater des Menschengeschlechtes bei den Ostariern, sein könnte, ‚eine personifizierte religiös-sittliche Idee also, gepropft auf den nationalen Stammheros‘. Diese kühne Vermutung beruht indessen nur auf einer irrigen Interpretation der herangezogenen Stellen.

<sup>2</sup> So soll ‚Aša ursprünglich vielleicht ein Sondergott des Ordalfeuers‘ gewesen sein, ‚aus dem sich der Genius des Rechtes entwickelt hat, Manō vielleicht ein Gott für das Vieh, dem die rechte Gesinnung dem Vieh gegenüber obliegend wurde. Das Metall (Gold und Stahl) wurde Symbol der königlichen Gewalt; daher die Verbindung ‚Reich‘ und Metall



L. H. Gray, in einem ‚The double nature of the Iranian Archangels‘ betitelten Aufsatz (Arch. f. Religionswiss. 7, 345 ff.), die Entwicklung der Am. Sp. aus ursprünglichen ‚Naturgottheiten zu geistigen Abstraktionen‘ wahrscheinlich zu machen. Die umgekehrte Entwicklung hält Gray ‚mit Rücksicht auf die allgemeinen Prinzipien der Religionswissenschaft‘ für unmöglich.

In Grays Abhandlung ist nur die Sammlung von Stellen der awestischen und der Pāhlāvī-Literatur von Wert, in denen die Aməša Spentas in der einen oder in der anderen der zwei Bedeutungen vorkommen. Dagegen muß sein Versuch, die konkrete Bedeutung der Genien als primär, ihren begrifflichen Charakter als daraus abgeleitet zu erweisen, als völlig verunglückt bezeichnet werden. Die Unwahrscheinlichkeit seiner Erklärung springt schon in die Augen, wenn man die Resultate seiner Untersuchung (p. 372) betrachtet. Vohu Manah sei ursprünglich eine Schutzgottheit des landwirtschaftlichen Reichtums gewesen und nachher das ‚Gute Denken‘ geworden, welches den frommen Mazdayasnier selbst beschützte. Aša Vahišta, ursprünglich eine Gottheit des Feuers, die ebenso mit Ormazd und dem Feuer (Ātar) verbunden war, wie das indische *ṛtā* mit Varuṇa oder Indra, sei wegen seiner Reinheit und Beständigkeit (!) das Ideal des ‚Besten Rechtes‘ und des ‚Göttlichen Gesetzes‘ geworden. Xšaθra Vairya habe sich aus einer Gottheit des zeitlichen Reichtums zu der Konzeption des ‚Wünschenswerten Reiches‘ entwickelt, welches den Willen des Ormazd fördert und dem Frommen alle Arten von Segnungen beschert. Ārmaiti, anfänglich eine Göttin der Erde und der Frauen (!?), habe ihrer Regelmäßigkeit (regularity) und Fruchtbarkeit ihre Erhebung zum Erzengel der ‚Heiligen Eintracht‘ (Holy Concord) verdankt. Und Haurvatāt und Amərətāt haben als Götter des Wassers und der Vegetation, die den Menschen vor Krankheit und Tod beschützen, begonnen, um nachher Personifikationen der Gesundheit und Unsterblichkeit zu werden.

Man darf wohl fragen, ob dergleichen tolle Sprünge von Gottheiten aus grobmaterieller Gestaltung in die durchsichtige Hülle der begrifflichen Konzeption besser den Gesetzen der

---

bei Xšaθra‘. Daß L. die Vergleichung der Ādityas mit der Am. Sp. als unhaltbar erklärt, ist schon oben (p. 43, Anm.) bemerkt worden.



vergleichenden Religionskunde entsprechen als die umgekehrte Entwicklung. Aber noch seltsamer sind die Art und die Gründe, durch die sich Gray zu solchen Resultaten hindurcharbeitet. Die größten Schwierigkeiten hat seiner Hypothese offenbar Vohu M. bereitet. Denn man kann sich kaum eine unglücklichere und gezwungenere Erklärung vorstellen als die, durch die Gray es erreicht, aus einem Gott des Viehes eine Gottheit des ‚Guten Denkens‘ sich entwickeln zu lassen. Nachdem Gray (p. 352 f.) festgestellt hat, daß V. M. in Indien außer in dem Dichternamen Vasumanas (RV. X, 179, 3) und in dem Namen eines im Mahābhārata erwähnten Prinzen keine Analogie hat, findet er, daß im Rgveda (VII, 94, 9) die Phrase *gómāḍ vāsu* von besonderem Interesse sei.<sup>1</sup> Und er hält es für ganz wahrscheinlich, daß ‚in einer frühen Zeit‘ *vaṇhu* im Avesta eine ähnliche Bedeutung, d. i. in Kühen bestehendes Gut, besessen habe, und daß Vohu M. ursprünglich eine Gottheit des Reichtums gewesen sei, der bei einem Bauernvolke, wie es die Iranier waren, in Viehherden und anderen Haustieren bestanden habe. Bei der Reformation sei dieser Viehgott als Beschützer und Freund des Menschen selbst betrachtet worden, und ‚so sei er schließlich das Ideal des guten Denkens, der Erzengel der guten Gesinnung, der Erstgeborene des Ahura Mazdā selbst geworden. Wie muß wohl der alte Viehgott geheißen haben, wenn *vaṇhu* (*rohu*) ‚[aus Rindern bestehendes] Gut‘ einen Bestandteil seines Namens gebildet haben soll? Doch nicht ‚Vohu Manah‘? Oder ist es — wenn *vohu* nicht dem Namen des ursprünglichen Viehgottes angehört haben sollte — glaublich, daß dieses den Viehreichtum bezeichnende Wort in den Namen der neugeschaffenen Abstraktion Vohu Manah (‚Gute Gesinnung‘) herübergenommen und wie die Gottheit nur der ‚material aspects‘ entkleidet worden sei?

Bei Aša Vahišta verbreitet sich Gray über die schon seit langem bekannte Tatsache, daß Aša zu Ahura Mazdā und dem Feuer (Ātar) in ähnlicher Beziehung steht, wie das *ṛtá* des

<sup>1</sup> Der Vers lautet: *gómāḍ dhīraṇyavad vāsu yád vām áśvāvad imahe*. Es will mir scheinen, daß *dhīraṇyavad vāsu* und *áśvāvad vāsu* nicht geringeres Interesse verdienen als *gómāḍ vāsu* und bei den Indern der rgvedischen Zeit auch gefunden haben.



Rgveda zu Varuṇa und den Ādityas einer-, und zu Agni andererseits. Im übrigen begnügt sich G. mit der Erklärung, daß ‚from the evidence of comparative religion‘ die materielle Bedeutung Aša älter zu sein scheine als die geistige.

Während Tiele aus der Verwandtschaft der Begriffe ‚Reich‘ (= Herrschaft) und ‚Reichtum‘ die Wandlung des Xšaθra V., aus einer Abstraktion in einen Herrn der Metalle erklärt, glaubt Gray, daß diese Begriffsverwandtschaft bei der zaraθuštrischen Reform die Veranlassung gegeben habe, einen Gott des finanziellen Reichtums durch die Abstraktion ‚das wünschenswerte Reich‘ zu ersetzen. Die innere Unwahrscheinlichkeit, an der die Graysche Hypothese und ihre Beweisgründe kranken, offenbart sich besonders deutlich in der Behauptung, daß durch diese Auffassung von Xšaθra auch die häufige Verbindung der ‚guten Gesinnung‘ und des ‚wünschenswerten Reiches‘ als Gottheiten des landwirtschaftlichen Reichtums und des finanziellen Wohlstandes erklärt werde. Denn die Tatsache, daß in den Gāthās Xšaθra öfter unmittelbar neben Vohu M. erscheint (vgl. Y. 30, 7; 31, 21; 33, 10 f.; 43, 6; 50, 3 f.),<sup>1</sup> findet ihre natürliche und restlose Erklärung in dem hervorragenden Anteil, der in der gāthischen Religion dem guten Denken und seiner Personifikation bei der Erlangung, beziehungsweise Gewährung des Reiches, d. i. des Paradieses, zugeschrieben wird. Es ist ‚das Reich des Vohu M.‘ (Y. 33, 5; 34, 11), das als Vergeltung des guten Denkens (33, 13) oder als Vergeltung für Gerechtigkeit von Mazdā durch Vohu M. gewährt wird (46, 10; 51, 21), in dem Vohu M. je nach den Handlungen die Vergeltung zuteilt (43, 16), das Reich, das sich im Besitze des Vohu M. befindet (46, 16).<sup>2</sup>

Am besten scheint noch G.s Annahme begründet zu sein, daß Arəmati ursprünglich eine Erdgöttin gewesen sei. Hat man doch schon in einigen Stellen der Gāthās die Vorstellung von der Erdgöttin A. feststellen zu können geglaubt. Die Strophen Y. 28, 3 und 46, 12, die G. zunächst anführt, lassen sich gewiß nicht in diesem Sinne verwerten. Dagegen könnte die Göttin

<sup>1</sup> Doch auch neben Arəmati (44, 7; 47, 1).

<sup>2</sup> Es heißt aber auch das Reich des Ahura M. und ist auch im Besitz des Aša, der Arəmati und der anderen Genien (51, 2).



der Erde oder geradezu die Erde selbst gemeint sein in der Stelle Y. 47, 3: ‚Du bist der . . . Vater dieses Geistes, der für uns das Freude bereitende Rind geschaffen hat, für dessen Weide aber, Frieden verschaffend, die Arəmati.‘ Für diese Auffassung scheint auch 48, 5f. zu sprechen, wonach Arəmati die landwirtschaftliche Tätigkeit fördern und das Rind für die Nahrung des Menschen gedeihen lassen soll, dem Menschen gutes Wohnen und Kraft verleiht, während Mazdā für das Rind durch Aša die Pflanzen [auf der Erde] wachsen läßt.<sup>1</sup> Aber ich halte es doch für möglich, daß Arəmati auch in diesen Stellen noch die Personifikation der ‚rechten Gesinnung‘ ist, die sich in der landwirtschaftlichen Arbeit und damit in der Schaffung der Vorbedingungen für das Gedeihen des Rindes betätigt. Wenn nach 47, 3 Spəništa Mainyu die Arəmati für die Weide des Rindes geschaffen hat, so kann hier sehr wohl die im Interesse des Rindes geschaffene Göttin der ‚rechten Gesinnung‘ gemeint sein, durch deren Betätigung mit den Händen (47, 2) und durch deren Rührigkeit (46, 12) die Nahrung für das Rind hervorgebracht, seine Pflege ermöglicht und damit das Aša gefördert wird. Auch in Y. 44, 6, wo von der Hilfe die Rede ist, die Aša und Arəmati beim Gericht im Jenseits leisten, ist Arəmati nicht die Erdgöttin, sondern offenbar die personifizierte ‚rechte Gesinnung‘, obwohl in derselben Strophe an Mazdā die Frage gerichtet wird, für wen er die Freude bereitende trachtige Kuh geschaffen, und in der folgenden Strophe die Frage angeschlossen wird, wer denn zugleich mit dem Xšaθra die Arəmati geschaffen habe. Da überdies bei der Arəmati der Gāōās die geistlichen, auf den Glauben und auf das Jenseits gerichteten Funktionen sehr stark hervortreten, wird wohl die Annahme gerechtfertigt sein, daß die Beziehung der Arəmati zur Erde in diesem Teil des Awesta noch auf die in der Pflege des Ackerbaues bestehende Betätigung der ‚rechten Gesinnung‘ und auf die in der Förderung der Landwirtschaft bestehenden Wirksamkeit der Göttin Arəmati beschränkt ist.<sup>2</sup> Aus dem

<sup>1</sup> Auch Barthol. (Gathas übers., zu d. angef. Stellen) hält die Arəmati der Gāōās für eine Erdgöttin. Vgl. auch Geldner in Bertholet, Religionsg. Leseb. 329.

<sup>2</sup> Diese Funktion, die für Arəmati besonders charakteristisch ist, wird aber auch anderen Genien zugeschrieben. So fragt der Prophet 48, 11:



Umstand, daß bei den Parsen (gemäß Šāy. nē š. 15, 5) nicht nur die Erde, sondern auch tugendhafte Frauen unter dem Schutze der Arəmati stehend gedacht werden, oder daß A. (ibid. 22, 5) um eine Frau aus dem Geschlechte der Großen angefleht wird, schließt Gray ferner, daß A. ursprünglich nicht nur Göttin der Erde, sondern auch der Frauen gewesen sei, um durch die zoroastrische Reformation zur ‚Personifikation der geistigen und moralischen Ordnung‘ und zu dem ‚hohen Ideal der Eintracht und der vollendeten Achtsamkeit‘ umgestaltet zu werden. Abgesehen davon, daß Arəmati durch ‚Holy Concord‘ gewiß nicht richtig wiedergegeben ist, ist es doch nicht eben wahrscheinlich, daß bei der Reformation des Zaroštra aus der Vorstellung von einer Schutzgöttin der Erde und der Frauen — von der es ganz ungewiß wäre, ob ihr Name Arəmati gelautet hätte — als wesentliche Bestimmung der Begriff der ‚rechten Gesinnung‘ sollte abgeleitet, personifiziert und zum Range einer Göttin erhoben worden sein.

Bei Haurvatāt und Amərətāt schließt sich Gray den Ausführungen Darmesteters über die Beziehungen zwischen Wasser und Pflanzen einerseits, Heilsein und Unsterblichkeit andererseits an, hält aber dafür, daß die Entwicklung in der umgekehrten Reihenfolge, von der konkreten Konzeption zur Abstraktion, erfolgt sei.

Versuchen wir uns nur einmal vorzustellen, daß der Reformator der vorzaroštrischen Religion an die Stelle der sechs Gottheiten des Viehes, des Feuers, der Metalle (oder des Reichtums), der Erde, des Wassers und der Pflanzen — die schwerlich Vohu M., Aša usw. geheißen haben könnten — die Abstraktionen ‚Gutes Denken‘, ‚Wahrheit (Gerechtigkeit)‘, ‚Herrschaft‘, ‚Rechte Gesinnung‘, ‚Heilsein‘ und ‚Unsterblichkeit‘ gesetzt habe, nachdem er aus dem Vorstellungsbereich jener Naturgötter die Begriffe ‚gutes Denken‘ usw. abgeleitet, daß diese Abstraktionen trotzdem in der gāōischen Religion wenigstens zum Teile — wie das Beispiel der Arəmati zu lehren scheint — auch noch die ehemaligen Naturbedeutungen bewahrt

---

‚Wann wird mit Aša zugleich Arəmati herbeikommen, mit Xšaōra das gute, mit Weiden versehene Wohnen?‘ Und 33, 6 ist es das ‚beste Denken‘ (*vahišta manah*), mit dessen Hilfe er die Landwirtschaft zu betätigen wünscht.



haben, die hernach im jüngeren Awesta und in der nachawestischen Literatur wieder stärker hervorgetreten seien, so werden wir die diesem Ideengang innewohnende Unwahrscheinlichkeit so recht ermessen können. Wenn es — dies muß vor allem eingewendet werden — feststeht, daß Zaratustra die Naturgötter mit Absicht von seinem Religionssystem ferngehalten hat, so darf man es als völlig ausgeschlossen betrachten, daß er einer Erdgöttin Aufnahme in dieses System gewährt und nicht vielmehr alle, in den Gāthās zum Teile deutlich wahrnehmbaren Zusammenhänge zwischen den personifizierten Begriffen und den sechs angeblich älteren Naturgottheiten gänzlich ausgetilgt hätte. Außerdem ist der Gedanke nicht eben einleuchtend, daß der Reformator aus der bunten Fülle arischer Naturgötter just die sechs Götter des Viehes, Feuers usw. ausgewählt habe, um sie durch Abstraktionen zu ersetzen. Und schließlich sind, wie in dem nächsten Abschnitt gezeigt werden soll, diese Abstraktionen schon in der vorzaratustrischen Religion so tief und fest verankert, daß ihre Herleitung aus den Vorstellungsinhalten jener sechs Naturgötter als ein verkehrtes Beginnen erscheinen muß.<sup>1</sup>

Die Frage des Verhältnisses zwischen Am. Sp. und Ādityas läßt Gray unentschieden. Er glaubt zwar, daß die Am. Sp. 'the Iranian counterparts' der Ādityas seien, hält aber auch die Einwände, die Hillebrandt gegen die Vergleichung dieser zwei Götterkreise erhoben hat, für bemerkenswert.

Ein anderer, aus den letzten Jahren stammender Versuch, Wesen und Ursprung der Aməša Spəntas zu bestimmen, soll hier noch kurz erörtert werden. Raffaele Pettazzoni hat in einem Aufsatz 'Amešaspentas e Ādityās' (Studi Italiani di Filologia Indo-Iranica VII, 3 ff.) geglaubt, die Aməša Sp. als die sieben Planeten deuten und damit ihre babylonische Herkunft feststellen zu können. Zwar hat schon L. v. Schroeder (Arische

<sup>1</sup> Die Graysche Hypothese hat schon L. v. Schroeder (Arische Relig. I, 282, Anm. 1) kurz zurückgewiesen. Dagegen heißt es bei Cumont-Gehrich, Die orientalischen Religionen<sup>2</sup>, 305 (Anm. 20), Gray habe gezeigt, wie die sechs Amšaspands aus Gottheiten der materiellen Welt zu moralischen Abstraktionen geworden sind. Auch Bousset, Hauptprobleme der Gnosis 237 nimmt an, daß die Am. Sp. Abstraktionen seien, die an die Stelle ursprünglicher konkreten Wesenheiten getreten seien.

Sitzungsber. d. phil.-hist. Kl. 176. Bd. 7. Abh.



Relig. I, 435, Anm. 2) darauf hingewiesen, daß die Ausführungen P.s nichts Überzeugendes haben, aber es erscheint mir doch notwendig, daß die aus dem Gebiete der Assyriologie geholten Beweise einer Prüfung unterzogen werden, zumal da die Berufung auf den Assyriologen Jastrow den des Assyrischen Unkundigen über die Unzulänglichkeit der Beweise hinwegzutäuschen geeignet ist. Das Resultat, zu dem der Verfasser gelangt, lautet: „Jedenfalls halte ich die durch spätere Zeiten bestätigte Idee einer von den einzelnen Aməša Sp. über einzelne Naturreiche: Tiere, Pflanzen, Feuer usw. ausgeübten Regierung für alt: einer Regierung, Überwachung, genauer: einer Beeinflussung; ich glaube, daß diese Idee der Beeinflussung neben der abstrakten Bedeutung der Aməša Sp. einherging, in dem Sinne, daß sie verhaltene Zustände, beziehungsweise auch Verteiler ‚guten Denkens‘, ‚bester Gerechtigkeit‘, von ‚Gesundheit‘ und ‚langem Leben‘ sind: ich glaube, daß die ursprüngliche . . . Planetennatur das wahre Gewebe ist, welches die beiden Bedeutungen der Am. Sp., die materielle und die abstrakte, vereinigt.“ Doch hören wir die Beweise! Der erste Beweis lautet (p. 8): „Saturn (Ninib) ist Sag-Uš = kaimānu, ‚il regolare‘, ‚il normale‘: l'ordine perfetto, *aša vahišta*.“ Darauf ist vor allem zu erwidern, daß das Adjektivum *kaimānu* nicht dem Abstraktum *aša* gleichgesetzt werden darf, sondern Epitheton des Planetengottes Ninib ist und ‚beständig, dauernd, ewig‘ bedeutet und sich auf die Beständigkeit und Regelmäßigkeit der Bewegung des Saturn bezieht.<sup>1</sup> Von der Regelmäßigkeit ist aber der Weg noch weit zu dem ethischen Begriff der Wahr-

<sup>1</sup> Vgl. Muss-Arnolt, Assyri.-engl.-deutsches Handwbt., p. 396. Ferner P. Jensen, Die Kosmologie der Babylonier, p. 114: „Bleibt also für Sag-Uš als Planetenname nur die Bedeutung ‚beständig‘, ‚treu‘, ‚dauernd‘ oder, wie Delitzsch (Gramm., S. 45 und 155) will, ‚ewig‘ . . . Nur Saturn kann damit gemeint sein, der durch seine verhältnismäßig langsame Bewegung und namentlich durch sein verhältnismäßig stetiges Licht den Eindruck des ‚Beständigen‘, ‚Ewigen‘ mehr als irgendeiner der anderen Planeten hervorruft.“ So auch M. Jastrow jr. — auf den P. sich also zu Unrecht beruft — in Zeitschr. f. Assyr. 22, 156, n. 1: „ . . . kaimānu . . . The name the ‚regular‘ and ‚steady‘ one is appropriately given to Saturn because of the slowness and regularity of its course.“ Vgl. auch den indischen Namen des Saturn *śani* und *śanaīścara* ‚der langsam Gehende‘.



heit und des Rechtes, der dem awestischen *aša* nun einmal innewohnt. Weit eher hätte P. geltend machen dürfen, daß (nach Jensen, l. c. 115) eine Tochter des Ninib *bilit kitti* (‚Herrin des Rechtes‘) heißt, und Kaimānu (= Saturn) *kakkab kittu u mišar* (‚Stern des Rechtes und der Gerechtigkeit‘) genannt wird. Aber die Bezeichnung des Saturn als eines Sterns der Gerechtigkeit scheint auf seiner häufigen Verbindung mit der Sonne, der eigentlichen Trägerin der Gerechtigkeit, zu beruhen (M. Jastrow jr., Die Rel. Babyl. u. Ass. 483, Anm. 4; 681, Anm. 2; 699, Anm. 6), da ja Kittu und Mišaru Söhne und zugleich Diener des Sonnengottes Šamaš sind (Jastrow, l. c. I, 176). Wollte man trotzdem die Möglichkeit zugestehen, daß Aša Vahišta als Personifikation des Rechtes von dem Planeten Saturn als dem Träger und ‚Verteiler bester Gerechtigkeit‘ abgeleitet sei, so bleibt doch noch die Frage offen, in welcher Beziehung denn Saturn zum Feuer stehe, zu dem Element, dessen Schutzgenius Aša V. ist. Denn wenn P. für Vohu M. festgestellt zu haben glaubt, daß seine Schutzherrschaft über das Vieh sich aus dem Namen des entsprechenden Planeten erkläre, so müßte sich doch Ähnliches auch für die anderen Am. Sp. und die ihnen entsprechenden Planeten nachweisen lassen. Aber die Hypothese Pettazzonis versagt auch in dieser Beziehung vollständig.

Wollte man dem Beweis für die Planetennatur Ašas noch einen Schein von Berechtigung zubilligen, so kann man doch nicht umhin, die Beweise, die P. nur noch für die babylonische Herkunft der Am. Sp. Haurvatāt, Amərətāt und Vohu Manah beibringt, als ganz phantastisch zu bezeichnen. So bemerkt P. (mit Berufung auf Jastrow, Zeitschr. f. Ass., l. c.) p. 8, Anm. 4: „Marte (Nergal) è Zal-Bat-a-nu‘ = mustabarru<sup>1</sup>, saziato di morte‘: una designazione che ricorda — per contrapposizione? — quella di Ameretāt ‚la lunga vita‘, propriamente ‚l’immortalità‘, e di Haurvatāt ‚la buona salute‘.“ Über den Namen dieses Planeten bemerkt Jastrow (l. c., p. 157, n. 1) jedoch: ‚The name ‚satiated with death‘ is a distinct reference to the character of the god Nergal as the god of war, death and pestilence, with whom the planet was identified.‘ Ist es denkbar, daß die Iranier aus

<sup>1</sup> So falsch statt *muštabarru mulānu*.



solch einem grausamen, ‚sich mit Tod sättigenden‘ Planetengotte die Gestalten des Haurvatāt und des Amərətāt, die Verkörperungen der Unversehrtheit und des Nichtsterbens, gebildet hätten? Dazu käme noch, daß die Planetentheorie einen Planeten beschäftigungslos lassen müßte, wenn Haurvatāt und Amərətāt nur einem Planeten entsprächen!

Vohu Manah wird schließlich (p. 9) mit Merkur (Nebo) identifiziert. Denn ‚Schaf‘ (Lu-Bat = bibbu) sei für die Babylonier allgemeine Bezeichnung aller Planeten, besonders aber des Merkur (Nebo). Und die Herde, im allgemeinen das Tierreich, sei ja doch das eigentliche Gebiet, die eigentliche Sphäre der Wirksamkeit des Vohu Manah-Bahman!

Es sei nur noch bemerkt, daß P. sich betreffs der übrigen Am. Sp. in Stillschweigen hüllt, also ihren babylonischen Ursprung gewiß nicht irgendwie wahrscheinlich zu machen vermocht hat, selbst nicht durch so mangelhafte Anhaltspunkte, wie er sie für Aša, Haurvatāt, Amərətāt und Vohu Manah beigebracht hat.

In den Beweisen, die P. angeführt hat, um seine Hypothese zu stützen, offenbart sich die ganze Haltlosigkeit dieser Hypothese. Er hat aus den babylonischen Namen der Planeten und aus den Vorstellungen, welche die Babylonier mit diesen verbanden, weder den astralen Ursprung der Am. Sp. irgendwie bewiesen, noch auch ihre ‚doppelte Natur‘ — die abstrakte und die konkrete Konzeption — zu erklären vermocht. Wenn es auch nicht zweifelhaft ist, daß den Planeten Einwirkungen auf das irdische Geschehen zugeschrieben wurden, so steht es doch auch fest, daß die Vorstellung, die sieben Planeten oder Planetengötter seien in derselben Weise, wie dies bei den Am. Sp. der Fall ist, Schutzherren einzelner Naturreiche und Elemente und gleichzeitig auch Personifikationen oder Verteiler ‚guten Denkens‘, ‚bester Gerechtigkeit‘ usw., den Babyloniern fremd gewesen ist.

Wie die Am. Sp., so sind nach P. auch die Ādityas an die Stelle der sieben Planeten getreten. Aber es sind nur mehr Erwägungen allgemeiner Natur, durch die er die babylonische Herkunft der Ādityas wahrscheinlich zu machen sucht. So wird der Umstand, daß zum Unterschied von Varuṇa und Mitra nur die ‚kleineren‘ Ādityas den Charakter von Abstraktionen haben, daraus erklärt, daß Mond und Sonne, denen Varuṇa



und Mitra entsprechen, bei den Babyloniern die besser bekannten Himmelskörper, die fünf eigentlichen Planeten aber nur ‚eine spekulative und wissenschaftliche Konzeption‘ gewesen seien, die sich dem Verständnis als eine Gesamtheit darboten, deren einzelne Glieder nur schwer unterschieden werden konnten und sich nur in den ihnen zugeschriebenen Einflüßwirkungen offenbarten. Davon abgesehen, daß dies nicht eine ausreichende Erklärung für den abstrakten Charakter der kleineren Ādityas ist,<sup>1</sup> wird man die Hypothese des babylonischen Ursprungs der Ādityas als unbegründet oder sehr schlecht begründet ablehnen dürfen, solange nicht an Stelle solch allgemeiner Erwägungen einigermaßen einleuchtende, ins Einzelne gehende Beweisgründe beigebracht werden können. Als einen Beweis von solcher Art kann ich aber auch nicht die Siebenzahl der Ādityas und der Am. Sp. anerkennen. Denn selbst in Babylon ist die Zusammenfassung von Göttern zu einer Siebenzahl nicht auf die sieben Planetengottheiten (Sonne, Mond und die fünf den Alten bekannten Planeten) beschränkt,<sup>2</sup> und solange nicht gewichtigere Beweise für die ursprüngliche Planetennatur der Ādityas und der Am. Sp. angeführt werden können, darf man in der im Veda und im Awesta mehrfach zum Ausdruck kommenden Heiligkeit der Siebenzahl die natürliche Erklärung für die Siebenzahl der Gottheiten des indischen und des iranischen Götterkreises erblicken.<sup>3</sup> Dazu kommt noch, daß — wie ich oben (p. 106 ff.) ausgeführt habe, der iranische Götterkreis in älterer Zeit sich aus mehr als sieben Gottheiten zusammengesetzt hat. Wenn sich ebendasselbe nicht auch für die Ādityas nachweisen läßt, so folgt doch andererseits aus dem Umstand, daß die Am. Sp. des jüngeren Awesta und die Ādityas in der Siebenzahl übereinstimmen, durchaus nicht notwendig, daß auch der Götterkreis der indo-iranischen Zeit, auf den beide Gruppen zurückgehen, nur aus sieben Gottheiten bestanden habe. Die Tatsache, daß die Zahl der ‚weisen Herren‘ der Gāōās mehr als sieben betragen hat,

<sup>1</sup> P. spricht nur von Bhaga, Dakṣa und Amśa, nicht aber von Aryaman, der doch auch zu den ‚kleineren‘ Ādityas gehört, sich aber in seinem Wesen von diesen Abstraktionen merklich unterscheidet.

<sup>2</sup> Vgl. Zimmern, Keilinschr. und d. Alte Test.<sup>3</sup>, 620 f.

<sup>3</sup> So auch L. v. Schroeder, Ar. Relig. 424 ff.



und die Rolle, welche die — wenigstens in einer Anzahl von Fällen auf eine ältere Neunzahl zurückgehende<sup>1</sup> — Siebenzahl im Veda und im Awesta spielen, lassen es vielmehr als sehr wohl möglich, ja als nahezu gewiß erscheinen, daß die Zahl der Gottheiten des indo-iranischen Götterkreises in späterer Zeit bei Indern und Iranern auf sieben reduziert worden ist.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Vgl. Hüsing, Die iran. Überlieferung 26 ff. Ein Versuch, die ehemalige Neunzahl der Adityas zu rekonstruieren, bei L. v. Schroeder, l. c. 429.

<sup>2</sup> Hier sei auf den Einwand Bezug genommen, daß die Siebenzahl der Adityas für den Rgveda keineswegs feststehe. Man hat vor allem den Wert der zwei Stellen (IX, 114, 3 und X, 72, 8 f.) bezweifelt, in denen ausdrücklich von sieben Adityas die Rede ist — in X, 72, 8 f. ist außer den sieben, mit denen Aditi zu den Göttern ging, auch noch ein achter genannt, den sie wegwarf —, weil diese Stellen Liedern jüngeren Ursprungs angehören. Hillebrandt (Ved. Myth. III, 97) meint, daß in IX, 114, 3 nur eine Zahlenspielerei vorliege, da in diesem Verse auch von sieben Weltgegenden mit verschiedenen Sonnen und von sieben Hotars die Rede sei. Aber es ist doch nicht wahrscheinlich, daß der Dichter die Zahl der A. willkürlich mit sieben angesetzt habe. Weit natürlicher ist die Annahme, daß er den sieben Weltgegenden und den sieben Hotars die sieben A. angereiht habe, weil die Vorstellung von ihrer Siebenzahl allgemein verbreitet war. Und man darf es geradezu als eine Bestätigung dieser Annahme betrachten, wenn X, 72, 8 f. ausdrücklich sieben als die eigentlichen Adityas bezeichnet werden. Ähnlich urteilt auch Oldenberg, Rel. d. Veda<sup>2</sup>, 178 f., Anm. 2, dem ich auch durchaus zustimme, wenn er auf Hillebrandts Frage ‚Warum aber dann nicht fünf [Adityas] wie VIII, 18, 3 oder sechs wie II, 27, 1?‘ antwortet, ‚daß diese Stellen fünf, bezw. sechs Namen nennen ohne jedes Anzeichen, daß sie die Adityas vollständig aufzuzählen beabsichtigen.‘ Dieselbe Antwort gilt auch für Harlez, der Journ. As. VII. série, tome XII (1878), 144 ff. nachzuweisen sucht, daß die Zahl der A. ursprünglich nicht mehr als drei (Varuṇa, Mitra, Aryaman) betragen habe, und daß Bhaga, Dakṣa und Aṃśa gar nicht der Gruppe der A. angehören. Die Gründe, die Harlez anführt, erfordern heute wohl keine Widerlegung mehr. Wenn in den Hymnen gewöhnlich eine geringere Zahl von Adityas — zumeist nur zwei oder drei — mit Namen genannt werden, so ist dies genau so zu beurteilen, wie wenn in den Gāṇās gewöhnlich nur ein Teil der ‚weisen Herren‘ angerufen wird (vgl. oben p. 102). Und wenn die vollständige Liste der A. auch nicht feststeht und in den Hymnen häufig die Namen von Adityas mit den Namen anderer Götter vermengt erscheinen, ja schließlich auch andere Götter, wie Indra, als A. bezeichnet werden, so haben wir doch nicht den geringsten Grund, daran zu zweifeln, daß wenigstens in II, 27, 1 eine Liste von sechs Adityas (Mitra, Aryaman, Bhaga, Varuṇa, Dakṣa, Aṃśa) vorliegt. Nichts berechtigt auch zu der Annahme, daß Bhaga, Dakṣa und Aṃśa nicht von Anfang an



Die letzten Bemerkungen richten sich auch gegen die Ausführungen Oldenbergs, der bekanntlich schon viel früher als Pettazzoni die Ansicht vertreten hat, daß die Inder die Ādityas, die Iranier die Am. Sp. an die Stelle eines älteren, der indo-iranischen Zeit angehörigen Kreises von sieben Göttern gesetzt haben, den die Indoiranier aus Babylon entlehnt hätten, und daß die Ādityas zum Teile — in Varuṇa (Mond) und Mitra (Sonne), vielleicht auch in Aryaman — den alten Grundcharakter bewahrt haben, während zum anderen Teile, wie in der Religion des Zoroāstra, Abstraktionen in die Stellen der ehemaligen Planetengötter eingerückt seien (ZDMG 50, 63 ff.; Rel. d. Veda<sup>2</sup>, 190 ff.). Oldenbergs Begründung der Hypothese des babylonischen Ursprungs der Ādityas und der Am. Sp. steht auf einem ungleich höheren Niveau als die Argumentation Pettazzonis, und sie scheinen mir auch schon aus dem Grunde aufmerksamer Erwägung wert zu sein, weil das Vorhandensein einer Anzahl von Analogien zwischen dem Charakter der Ādityas und in weiterer Linie auch der Am. Sp. mit gewissen religiösen Vorstellungen der Babylonier und Assyrier nicht durchaus bestritten werden kann, wenn von vornherein auch einige Einschränkungen gemacht werden müssen. Die Frage, ob Varuṇa Himmels-gott oder Mondgott sei, will ich hier nicht zu entscheiden suchen, da sie für unsere Untersuchung belanglos ist. Zugegeben sei nur, daß manche Züge Varuṇas auf einen Mondgott hinweisen, wie auch mancherlei dafür spricht, daß Mitra-Miθra schon in sehr früher Zeit als Sonnengott vorgestellt und verehrt worden ist. Wenn aber Oldenberg (Rel. d. Veda<sup>2</sup>, 189) in den Ermittlungen Hommels (Proceedings of the Soc. of Bibl. Arch. 21, 138 f.) eine Bestätigung seiner Deutung Varuṇas als eines Mondgottes und damit wohl auch einen Beweis für die Entlehnung Varuṇas aus Babylon sieht, so muß doch einmal festgestellt werden, daß die Ausführungen Hommels nicht in diesem Sinne verwertet

---

zu den Ādityas gehört haben, und daß man — wie Tiele-Gehrich, Gesch. d. Rel. II, 440 meint — die Siebenzahl erreichte, 'indem man wenigstens ein paar Abstraktionen, Dakṣa und Amśa, hinzufügte.' Dagegen ist es sehr wohl verständlich, daß in späterer Zeit — vielleicht infolge der in den Hymnen auftretenden Vermengung der Ādityanamen mit anderen Götternamen — die Liste der Ādityas über die Siebenzahl hinaus erweitert worden ist.



werden dürfen. Bei näherem Zusehen zeigt es sich,<sup>1</sup> daß Hommels Behauptung, der Mondgott habe in zwei keilinschriftlichen Stellen den Namen Marun (Varun), nicht hinlänglich begründet ist und wenig Wahrscheinlichkeit für sich hat. Der Sachverhalt ist: der Name der Mondgottheit Ai wird in den zwei Stellen durch ein Ideogramm wiedergegeben, als dessen Bedeutung ‚Ai, der (oder die) ernährende‘ angegeben wird. Dieses Ideogramm allein aber bedeutet *qabū* ‚Stall‘, ‚Hürde‘ und hat in dieser Bedeutung den sumerischen Lautwert *barun* oder *marun* (*varun*). Aus dieser Schreibung darf man höchstens folgern, daß Ai als Gottheit des Stalles (oder der Viehherde) bezeichnet worden ist, während die Annahme, daß das Wort für Stall (*marun*) auch als Name des Gottes verwendet worden ist, der dann mit dem indischen Varuṇa identisch wäre, recht gewagt erscheint.<sup>2</sup> Und ebenso kühn ist es wohl auch, wenn Hommel aus dem Umstand, daß der Gott Dul-azag-ga — angeblich — mit dem Sonnengott Šamaš identisch oder der Gott Nabū von Dilmun ist, der auch Šu-ul genannt wird, und daß Šu-ul einmal die Glosse Mi-it-ra hat, das Recht ableitet, für Dul-azag-ga Mitra

<sup>1</sup> Da ich nur noch mit transkribierten babylonisch-assyrischen Texten umzugehen verstehe, habe ich die Hilfe von Harry Torczyner in Anspruch genommen, wo die Keilschrift mir Verständnis und Urteil erschwert haben.

<sup>2</sup> Sie wird auch um nichts wahrscheinlicher durch die Berufung darauf, daß es in einem Hymnus an den Mondgott Sin heißt, sein Wort mache Stall und Hürde gedeihen. Im Grundr. d. Geogr. u. Gesch. d. a. Or. 216, Anm. 4 sucht Hommel seine Hypothese noch durch den Hinweis auf den ‚Wert *urin* des Mondideogramms *sis*, urspr. *sin*, *usin*‘ — Sin ist ja Name des Mondgottes — zu stützen. Aber wie ich (mit Torczyners Hilfe) aus Brünnow, Classified List ersehe, hat *šēš* (Hommels *sis*), wenn es allein steht, den Lautwert *urin* und mancherlei Bedeutungen, insbesondere die Bedeutung ‚Bruder‘ und nur in der Verbindung *šēš.ki* die Bedeutung Nannar, Sin, wie *šēš.gal* = Nergal, Urigallu ist. Bei allem Respekt vor der Gelehrsamkeit des hervorragenden Semitisten wird man doch feststellen dürfen, daß Hommels Kombinationen oft das Maß des Zulässigen weit überschreiten. Dies gilt z. B. für seine Bemerkung (l. c. 217, Anm. 2): ‚So könnte z. B. Dakša und Amśa auch dem Paare Haurvatāt ‚Vollkommenheit‘ und Amərətāt ‚Unsterblichkeit‘ (= Mars und Saturn?) entsprechen, zumal *amśā* ein Wortspiel mit *amśu* (!) ‚Somapflanze‘ zu sein scheint und der heilige weiße Haomabaum des himmlischen Paradieses ganz besonders mit der Genie Amərətāt verknüpft ist . . .‘



einzusetzen, so daß in der zweiten der herangezogenen Stellen Mitra und Marun (Varun) anstatt Dul-azag-ga und Ai einträchtig nebeneinander stehen. Varuna kann also nicht aus Babylon stammen, weil es dort einen Gott Marun (Varun) offenbar gar nicht gegeben hat, und wenn Mitra in einem aus der Zeit Assurbanipals herrührenden Text unter den Namen des Sonnengottes erscheint, so liegt der Schluß, daß wir es hier mit einem fremdländischen, den Babyloniern wohlbekannten Gottesnamen, dem arischen Mitra zu tun haben, denn doch viel näher als die Annahme, daß die Arier diesen Gott aus Babylon bezogen haben. Ganz ähnlich verhält es sich ja auch mit dem Namen (ilu) As-sa-ra (ilu) Ma-za-aš, der jedenfalls dem Ahura Mazdā entspricht. Denn dieser Name ist in einem ebenfalls aus der Bibliothek des Assurbanipal stammenden Text enthalten und erscheint dort inmitten einer Liste von zum Teile fremdnationalen Gottheiten.<sup>1</sup> Und wenn unmittelbar nach diesem Namen ‚die Igigi, die Götter des Himmels‘ und ‚die Anunnaki, die Götter der Erde‘, erwähnt werden, so folgt daraus nicht die Identität der Igigi und der Anunnaki mit den Aməša Spəntas und den ‚Erzdämonen‘ und damit die babylonische Herkunft der Am. Sp. Da As-sa-ra Ma-za-aš zweifellos ein nichtbabylonischer Gott ist, so wird man, wenn man aus seiner Verbindung mit den Igigi und Anunnaki überhaupt auf das Vorhandensein irgendeines Zusammenhanges dieser Götter mit den Am. Sp. und ihren dämonischen Gegnern schließen will, nicht über die Vermutung hinausgehen dürfen, daß der Verfasser der Götterliste an die Stelle der zu Ahura Mazdā gehörigen Göttergruppe und ihrer Widersacher die Göttergruppen der Igigi und Anunnaki eingesetzt habe, weil sich dem Babylonier manche, wenn auch äußerliche Ähnlichkeiten zwischen den babylonischen und den iranischen Gruppen aufgedrängt haben mochten. Diese Ähnlichkeiten konnten darin gefunden werden, daß sieben oder acht Igigi und neun (gelegentlich aber auch weit mehr) Anunnaki gezählt wurden, die Igigi als Götter des Himmels den Anunnaki als Göttern der Erde (Unterwelt) gegenüberstanden und einige der großen Hauptgötter als Könige

<sup>1</sup> Vergleiche auch die treffenden Bemerkungen Hillebrandts, *Ved. Myth.* III, 53, Anm. 3.



der Igigi oder der Anunnaki bezeichnet zu werden pflegten. Eine Wesensverwandtschaft besteht sicherlich nicht. Denn wenn die Anunnaki auch in der Unterwelt hausend und als Richter der Toten gedacht werden, so stehen sie doch nicht wie die ‚Erzdämonen‘ den Am. Sp. als Vertreter des bösen Prinzipes den Igigi gegenüber. Sie sind vielmehr ‚große‘<sup>1</sup> Götter, als deren König insbesondere der erhabene Bēl gilt, sind Wächter des in der unterirdischen Wassertiefe, aber auch im Himmel befindlichen Lebenswassers, bilden mit den Igigi die große göttliche Ratsversammlung, in der das Schicksal der Erde und der Menschen bestimmt wird,<sup>2</sup> sie werden (Thureau-Dangin, Die sum. u. akk. Königsinschr. 123) als Schutzgötter der Länder und als Helfer der Schwachen und Frommen, deren Leben sie verlängern, anrufen, und Babbar (Šamaš), der Oberste im Himmel und auf Erden, wird (ibid. 209) ‚der größte der Anunnaki‘ genannt.<sup>3</sup>

Damit sind die Aufstellungen und Schlüsse Hommels wohl endgültig erledigt. Läßt sich somit auf diesem Wege ein Nach-

<sup>1</sup> Keilinschr. Bibl. VI, 1, p. 583. Vgl. ‚die großen Igigi‘ Beitr. z. Assyr. V, 325.

<sup>2</sup> Vgl. Zimmern, Keilinschr. u. A. Test.<sup>3</sup>, p. 451 ff., Jastrow, Rel. Bab. u. Ass. I, 197 ff.

<sup>3</sup> Šamaš ist ‚der Lichtverbreiter der I. und An.‘ (A. Schollmeyer, Sumer.-bab. Hymnen u. Geb. an Šamaš 58), der ‚Glanzverbreiter der An.‘ (ibid. 118), ‚Herr der An.‘ (ibid. 64f.), wie Marduk (Beitr. z. Ass. V, 350) ‚Oberherr der An. und Leiter der I.‘ ist. Wenn Š. aus dem ‚großen Berge‘ herauskommt, treten die großen Götter zum Gericht vor ihn hin, treten die An. zur Fällung von Entscheidungen vor ihn hin (Schollmeyer, l. c. 29 und 37). Er ist ja als König des Himmels und der Erde Leiter (Aufseher) der oberen und der unteren Bereiche (ibid. 96 u. 98; 81 und 87), also der Bereiche der I. und An. Auch Nannar (Sin), der Mondgott, ist ‚König der An.‘ (Leipz. semitist. Stud. II/4, p. 33 u. 35). Wenn ferner Nergal, der schreckliche Herr des Totenreiches, ‚der Oberste‘ und ‚der Gewaltige der An.‘ heißt (J. Böllenbrücher, Gebete und Hymnen an Nergal 13f., 24 u. 26), so darf man daraus nicht mit Böllenbrücher (p. 28) schließen, daß unter den An. ‚hier vielleicht speziell die Götter (und Dämonen?) der Unterwelt zu verstehen‘ seien, ‚deren Gebieter und Anführer Nergal als König des Hades ist‘. Denn er wird offenbar wegen der ihm zugeschriebenen Machtvollkommenheit so genannt, wie er ja (ibid. 24 u. 26) auch ‚Oberherr‘ und ‚Erhabener der großen Götter‘ heißt und trotz seines grausamen Charakters manche auszeichnende Attribute (Barmherzigkeit, Belebung der Toten, Weitsinnigkeit und Allwissenheit, Szepter und Entscheidungen) mit anderen



weis für die Entlehnung der *Ādityas* und Am. Sp. aus Babylon nicht erbringen, so kann doch auch nicht in Abrede gestellt werden, daß die Vorstellungen, die mit den *Ādityas* verknüpft sind, sich von den sonstigen religiösen Vorstellungen der vedischen Inder, von ihrer Auffassung der anderen Götter scharf abheben, daß die an Varuṇa gerichteten Hymnen in Ton und Inhalt in auffallender Weise an die babylonisch-assyrischen Hymnen und Bußgebete erinnern. Das Herrentum oder Königtum, die starke Betonung des Moralischen, des Rechtes, der Sünde (Schuld), der Barmherzigkeit, der Unverletzlichkeit der Satzungen, das schlaflose Überwachen und Beobachten des Tuns der Menschen, die Zerknirschtheit und seelische Not des sündigen Menschen sind Züge, die die *Ādityas*, vor allem Varuṇa und Mitra, mit babylonisch-assyrischen Göttern, insbesondere mit dem Mondgott Sin und dem Sonnengott Šamaš, gemein haben. Höchst auffällig ist insbesondere die Übereinstimmung in der Vorstellung, daß der Mensch durch die Sünde und durch die mit ihr als Strafe auftretenden Krankheiten in Fesseln geschlagen, und daß der Gott angefleht wird, diese Fesseln zu lösen. Einige Beispiele mögen zur Veranschaulichung dienen. Wie unter den *Ādityas* insbesondere Varuṇa und Mitra Könige und Oberherrscher der ganzen Welt, Herrscher im Himmel, im Luftraum und auf Erden (RV. V, 63, 2; VII, 64, 1 usw.), die Herren (*ásura*) unter den Göttern (VII, 65, 2) sind, Königtum (*rāṣṭrá*), unanfechtbare (*ná . . . ādhīṣe*), unerreichbare und ungeschmälerte (*āvihruta*) Herrschaft und Herrentum (*asuryā*) besitzen (IV, 42, 1f.; I, 136, 1; VII, 66, 2; V, 66, 2), Varuṇa, der Asura, der König aller, der Götter und der Menschen (II, 27, 10), König der Königreiche, Besitzer unbestreitbarer Herrschaft

---

großen Göttern (Sin, Šamaš, Ea, Marduk) teilt oder von ihnen übernommen hat. Wären die An. jemals als Dämonen der Unterwelt angesehen worden, so würde man von ihnen nicht ausgesagt haben, daß sie Leben in Gesundheit schenken (Schollmeyer, l. c. 36 u. 42), und daß ihre Verehrung das Leben verlängert (Leipz. sem. St. II, 1, p. 7). Mit welchem Rechte unter diesen Umständen Hommel (Grundr. d. Geogr. u. Gesch. d. alten Or. 204) von den ‚sieben Ig. und den sieben An.‘ als ‚den sieben guten Engeln und den sieben bösen Geistern‘ sprechen durfte, ist mir unbegreiflich. Über die sieben bösen Dämonen, die mit den An. nicht das geringste zu tun haben, vgl. Zimmermann, Keilinschr. u. A. Test.<sup>3</sup> 458 ff.



ist (VII, 34, 11), alle Götter dem Mitra und dem Varuṇa die Herrschaft eingeräumt haben (VI, 67, 5), so wird auch babylonisch-assyrischen Göttern, besonders Sin und Šamaš, das Attribut des Königtums und Herrentums beigelegt. Sin ist ‚Herr von selbst‘ (Leipz. sem. Stud. II/4, p. 16f.),<sup>1</sup> Herrscher unter den Göttern, an Königtum sehr vollkommen (ibid. 1 u. 5), König der Könige, Herr, der im Himmel an Herrentum, auf Erden an Herrschaft unter den Göttern, seinen Brüdern, nicht seinesgleichen hat und im Königtum über das All die Länder beherrscht (ibid. 3 u. 6; 23). Und Šamaš wird öfter Herr und König, König im Himmel und auf Erden, auch großer Herr im Himmel und auf Erden genannt (Schollmeyer, l. c., pass.).<sup>2</sup> Wie Varuṇa (I, 25, 13) einen goldenen Mantel — offenbar als Zeichen seiner Herrscherwürde — trägt und Schmuck anlegt, so schreitet Sin im Kleide der Majestät (*tīdiq rubūtu*) einher (Lpz. s. Stud., l. c. 1 u. 5),<sup>3</sup> legt ein behres Gewand an und bedeckt sich (ibid. 23) — wie Ištar (Jensen, Keilinschr. Bibl. VI/2, 124f.) — mit der Herrschermütze.<sup>4</sup> Sind Varuṇas und

<sup>1</sup> So auch Enlil, vgl. Zimmern, Der alte Orient XIII/1, p. 8.

<sup>2</sup> Ähnliches wird von anderen Göttern ausgesagt. So ist Marduk ein großer Herrscher unter den Göttern (Beitr. z. Ass. V, 325), König des Himmels und der Erde (334 u. 336), König der Gesamtheit, ohnegleichen (321f.); er trägt Herrentum und Königswürde (309 u. 312), trägt Königswürde und hält Herrentum (381 u. 383). Ištar, die Tochter des Sin, heißt Fürstin, Königin aller Wohnstätten, Herrin der Herrinnen, Herrin des Himmels und der Erde (Keilinschr. Bibl. VI/2, p. 124 ff.).

<sup>3</sup> Marduk trägt ein ‚Kleid des Herrentums‘ (*tīdiq belūti*): Beitr. z. Ass. V, 310 u. 313.

<sup>4</sup> Außer unanfechtbarer und unerreichbarer Herrschaft besitzen Mitra und Varuṇa (I, 136, 1; 151, 1) auch unanfechtbare und unerreichte Göttlichkeit. Damit darf man wohl die Stelle in einem Hymnus an Sin (Lpz. sem. St., l. c. 3 u. 6) vergleichen: ‚Herr, der du im Himmel an Herrentum, auf Erden an Herrschaft unter den Göttern . . . nicht deinesgleichen hast; König der Könige, . . . dessen Göttlichkeit (*ilūtu*) kein Gott gleichkommt.‘ Seine Göttlichkeit ist wie der ferne Himmel, wie das weite Meer (l. c. 2 u. 5). Man vergleiche ferner RV. I, 25, 10: ‚Varuṇa hat sich . . . zur Königsherrschaft niedergesetzt‘ und VIII, 25, 8 (ebenso von Mitra und Varuṇa) mit Keilinschr. Bibl. VI/1, p. 20f. ‚er (Marduk) schlug seinen Sitz auf zur Königsherrschaft‘ (*ana malikūtu*). Hier sei noch angefügt, daß die Ādityas VIII, 56 (67), 13 ‚die Häupter (*mūrdhānaḥ*) der Völker‘ genannt werden, und daß Šamaš (Schollm. 69) ‚Erster der Länder‘ heißt.



der anderen Ādityas ‚Satzungen‘ fest und unerschütterlich, so daß sie auch von den anderen Göttern nicht beeinträchtigt werden können, so begegnen wir bei den Babyloniern und Assyriern häufig der nah verwandten Vorstellung, daß das Wort, der Befehl, die Entscheidung, Satzung eines der großen Götter ‚nicht geändert‘, nicht ‚zurückgehalten‘ (gehemmt, rückgängig gemacht) werden können (Lpz. sem. St., l. c. 2 u. 6; 23; Schollmeyer, l. c. 32 u. 39; 64f. usw.). Gegen Sins Entscheidung (Satzung) kommt niemand an (Lpz. sem. St., l. c. 3 u. 6), und wie er die Entscheidungen, die sonst auch ‚hoch‘ oder ‚erhaben‘ genannt werden, für Himmel und Erde entscheidet (l. c. 2 u. 6), so leitet Šamaš (Schollmeyer 55 u. 57) das Gesetz für die Gesamtheit der Menschen. Selbst *dhṛtāvṛata* (‚die Satzungen festhaltend‘), das Beiwort der Ādityas, scheint eine Entsprechung in den babylonisch-assyrischen Texten zu haben. Denn Ištar ‚hält‘ (*ha-mi-mat*: Keilinschr. B. VI/2, p. 124f.) alle Entscheidungen (Satzungen) fest,<sup>1</sup> wie die Hand des Ninib das Gesetz

<sup>1</sup> Zimmern, Der alte Orient VII/3, p. 19 unrichtig ‚erteilst alle Befehle‘. Schon die angeführten Stellen beweisen, daß *hamamu* in dieser und ähnlichen Verbindungen ‚festhalten‘ bedeutet. Diese Bedeutung wird auch dadurch erwiesen, daß in der oben zitierten Stelle King, Magic 16 für *hamamu* das Verbum *tamaḥu* (‚fassen, festhalten, zusammenhalten‘) steht, das mit *našū* (‚tragen‘) abwechselt (Marduk trägt die Königswürde und hält das Herrentum: Beitr. z. Ass. V, 309; 381). Und parallel mit *našū* erscheint *hamamu* Beitr. z. Ass. V, 309 ‚du hältst alle Weisheit‘. Wie *hamamu* und *tamaḥu* in der Verbindung mit einem Worte für ‚Satzung‘, ‚Entscheidung‘ dem ind. *dhṛ* entspricht, so erinnern auch die angeführten Wendungen ‚Königswürde und Herrentum tragen oder halten‘ an die indische Verbindung von *dhārāyati* mit *kṣatrá* und *asuryā* (VI, 67, 6; 36, 1; 74, 1). Wenn in den zwei letztgenannten Stellen *asuryām* anderen Göttern zugeschrieben wird, so liegt zweifellos Übertragung von den Ādityas vor, die Herrschaft und Herrentum erlangt haben (V, 66, 2), halten und behüten (*rākṣamāṇā asuryām*: II, 27, 4)‘ wie sie die Satzungen halten und behüten. Entsprechung von *dhṛ* und *tamaḥu* und Übereinstimmung der Vorstellungen liegt auch vor, wenn nach II, 27, 4 die Ādityas, die Hüter der gesamten Welt, das sich Bewegende und das Unbewegte ‚halten‘ (*dhārāyanā*) und Sin (Lpz. sem. St., l. c. 1 u. 5) das Leben des ganzen Landes in seiner Hand ‚hält‘ (*tam-ḥu*). Daß die babylonisch-assyrischen Ausdrücke für ‚Entscheidung‘, ‚Satzung‘, ‚Wort‘, ‚Befehl‘ tatsächlich dem indischen *vṛata* entsprechen, wird auch noch durch andere Stellen bestätigt. So hat der Gott Enlil (Beitr. z. Ass. V, 309 u. 312; Keilinschr. B. VI/2, p. 108 f.) die Satzungen



aller Götter hält (*tam-hat*: King, Bab. Magic 16 u. 18). Der Sturmvogel Zū will die Schicksalstafeln der Götter rauben und dann die Satzungen aller Götter halten (*lu-uh-mu-um*) und Herr über die Entscheidungen sein (Keilinschr. B. VI/1, p. 48f.), und Ištar hält das Band der Satzungen (*te-ri-e-ti*) fest (*ha-am-mat*: Muss-Arnolt, Ass.-engl.-d. Handwbt. 323).

Die Ādityas stimmen ferner mit einzelnen babylonisch-assyrischen Gottheiten, vor allem mit Šamas, aber auch mit Sin, darin überein, daß sie Hüter der Welt und alles durchschauende Hüter des Rechtes sind. Die Ādityas sind (II, 27, 4; VIII, 25, 1) Hüter (*gopāh*) der gesamten Welt, wie die zu ihnen in enger Beziehung stehende Sonne Hüterin alles Unbeweglichen und Beweglichen ist (VII, 60, 2). Ebenso gilt Šamaš als Beaufsichtiger der Menschen aller Länder, als Hüter dessen, was oben und was unten ist, als Hirte aller belebten Wesen, als Hirte der unteren und als Hüter der oberen Bereiche (Schollmeyer 80f. und 87). Auch Ištar heißt (Keilinschr. B. VI/2, p. 126f.) Hirtin der Menschen.<sup>1</sup> Die Ādityas beobachten, indem sie von oben herabschauen wie Späher von der Zinne (VIII, 47, 11), das Tun der Menschen. Auch das Fernste ist ihnen nahe und sie durchschauen das Gute und das Böse (II, 27, 3), wie die Sonne das Rechte und das Böse bei den Menschen schaut (VI, 51, 2; VII, 60, 2) und die Gedanken bei den Menschen wahrnimmt (VII, 61, 1). Varuṇa nimmt das Verborgene wahr und schaut das Getane und das, was zu tun beabsichtigt ist (I, 25, 11); wo zwei beisammensitzend beraten, da weiß dies

<sup>1</sup> (*tērēli*) des Marduk groß gemacht, wie er im Verein mit Anu und Ea auch das Herrentum der Ištar groß gemacht hat (KB VI/2, p. 126 f.). Šamaš entscheidet die Entscheidungen der großen Götter und leitet die Satzungen des Enlil (Schollm. 112). Ištar tritt vor, um am Himmel die Satzungen ihres Vaters Sin und ihres Bruders Šamaš zu leiten (KB. VI/2, p. 120 f.). Marduk setzt die Satzung für die Wassertiefe fest (Muss-Arnolt, Handwbt. 1197). Nebo ist als Schicksalsbestimmer *hamim kullat parše* ‚der alle Entscheidung (in Händen) hält‘ (Pinckert, Hymnen . . . an Nebo 2 ‚Befehlsinhaber‘; p. 24 f.) und ‚Halter aller Entscheidungen und vollkommen in bezug auf die Satzungen‘ (p. 29 f.).

<sup>1</sup> Vgl. auch VIII, 25, 7 ‚die (Mitra und Varuṇa) vom hohen Himmel her gleichsam die Herden (*yūthā*) überschauen‘ und VII, 60, 3 von der Sonne, ‚die Euch, o M. und V., gehörend, die Geschöpfe wie Herden überschaut‘. *Gopā* und *rē’ū* ‚(Hirt)‘ decken sich also vollständig.



Varuṇa als dritter; selbst wenn einer über den Himmel weiter hinaus stiege, käme er von Varuṇa nicht los (Ath. V. IV, 16, 2; 4).<sup>1</sup> Vorstellungen dieser Art begegnen wir — begreiflicherweise — insbesondere bei dem Sonnengott Šamaš, dessen Licht überallhin, in die weiteste Ferne dringt und alle Menschen schaut (Schollmeyer 80 f. und 87; 47 u. 49). Von allen Ländern, soviele ihrer die Zunge nennt, kennt er die Gedanken und überschaut er die Schritte (l. c. 81 u. 88); den Gerechten kennt er, den Bösen kennt er (55 u. 57). Aber auch Sin, die Leuchte des Himmels und der Erde, dessen Licht riesig ist wie [das des] Šamaš, seines Erstgeborenen (Lpz. sem. St., l. c. 12 f.), durchschaut alles. Man wird an den oben erwähnten Vers des Atharvavedaliedes erinnert, wenn man in einem an Sin gerichteten Hymnus (Lpz. s. St., l. c. 20 f.; so auch an Šamaš: Schollmeyer 61 u. 63) die Worte liest: ‚Wenn du deine Augen erhebst, wer entkäme da?‘ Mit der dem Sinn zugeschriebenen Fähigkeit, alles, auch das Fernste, wahrzunehmen, hängt es offenbar zusammen, wenn an ihm (Lpz. s. St., l. c. 2 und 6) der ‚ferne (weite) Sinn‘ (*libbu rūqu*) gerühmt wird, den kein Gott durchschaut. Auch Enlil, dessen Augen unermüdlich schauen, wird (KB. VI/2, p. 84 f.) ‚fernen (weiten) Sinn besitzend‘ genannt. Dieser Ausdruck meint ursprünglich, mag er auch später so verstanden worden sein, ebensowenig wie das Beiwort des Nebo und des Marduk *rapša uzni* (‚weiten Sinn — eigentl. Ohr, Gehör — habend‘) und ähnliche Ausdrücke Weisheit schlechthin, sondern das Wahrnehmen und Wissen von Dingen, die jenseits des

<sup>1</sup> Mit diesem Liede des Atharvaveda ist bekanntlich schon längst Psalm 139 verglichen worden. Sie weisen tatsächlich, zum Teil auch in der Gedankenfolge, weitgehende Ähnlichkeiten auf. Es ist möglich, daß der übereinstimmende Gedankenkomplex einer gemeinsamen Quelle entstammt. Dagegen ist Brunnhofers Annahme (Iran u. Turan 188 ff.), daß beide Stücke ‚medischen‘ Ursprungs seien, sehr schlecht begründet und unhaltbar. Ihr hat Hommel zugestimmt, der (Grundr. d. Geogr. u. Gesch. d. a. Or. 228, Anm. 2) in dem siebenten Verse des indischen Liedes (die Fesseln mögen den die Unwahrheit Sprechenden binden, den die Wahrheit Sprechenden aber frei lassen) mit Unrecht eine ‚echt eranische Anschauung‘ feststellen zu dürfen glaubt. Ganz unzulässig ist natürlich die Annahme von A. Jeremias, Das a. Testam. im Lichte d. a. Or., 3. Aufl., p. 583. das Lied des Atharvaveda werde ‚israelitisch beeinflußt sein‘.



beschränkten Gesichtskreises liegen.<sup>1</sup> Da ist es denn auch bemerkenswert, daß auch die weiten (weithin reichenden: *urávali*), tiefen (*gabhīrāli*),<sup>2</sup> vieläugigen, sonst auch als weithin schauend (*urucákṣas*) bezeichneten Ādityas, denen auch das Fernste nahe ist (II, 27, 3), das dem babylonisch-assyrischen Ausdruck genau entsprechende Beiwort *dirghādhiyaḥ* (fern, weithin reichenden Sinn habend: II, 27, 4) erhalten. Ohne zu schlafen und nicht schlummernd (II, 27, 9; VII, 60, 7 usw.) behüten und durchschauen sie alles; ja, selbst wenn sie schlummern, haben sie doch achtsam alles wahrgenommen (VIII, 25, 9). Ganz ähnlich aber heißt es in einem Hymnus an Šamaš, den ‚Hüter des Landes‘: ‚Schlummerst du, schläft doch dein Auge nicht über dem Lande‘ (Schollmeyer 126 f.).<sup>3</sup>

Mit der Feststellung, daß das Licht von Sin und Šamaš überallhin dringt und daß sie das Gute und das Böse durchschauen, verbindet sich bei ihnen wie bei den Ādityas die Anschauung, daß sie Hüter nicht nur der Welt, sondern auch des Rechtes, der Gerechtigkeit und der Wahrheit sowie Rächer und Bestrafer des Unrechtes sind. Es braucht hier nicht im einzelnen ausgeführt zu werden, welche hervorragende Stelle das *Rta* (‚Recht‘) in dem mit Ādityas verknüpften Vorstellungskreise einnimmt. Sie sind Hüter des großen Rechtes (VI, 51, 3), verkünden das erhabene Recht (I, 151, 4; VIII, 25, 4), das neben den Ādityas und anderen Göttern schließlich als Gegenstand der Verehrung angerufen, also personifiziert wird (I, 75, 5; X, 66, 4), sind Besitzer des Rechtes (*ṛtāvan*) und Hassler (VII, 66, 13) und Rächer (VII, 60, 5) des Unrechtes. Das *Rta* hat nun eine Parallele im *kittu* (‚Recht; Wahrheit‘) und *mīšaru* (‚Gerechtigkeit‘, eigentlich ‚Geradheit‘) der Babylonier und

<sup>1</sup> Vgl. Pinckert, Hymnen . . . an Nebo 27 f.: ‚der Aufseher der Gesamtheit des Himmels und der Erde, der jegliches Ding weiß; der weitsinnige (*rapša uzni*).‘

<sup>2</sup> D. i. weisen. Vgl. bab.-ass. *nīmēqu* ‚Tiefe; Weisheit‘.

<sup>3</sup> Dergleichen wird gelegentlich wohl auch von anderen Göttern ausgesagt worden sein. So schaut auch Bēl-Marduk mit seinen Augen alles (Beitr. z. Ass. V, 380 u. 382). Aber es kann nicht zweifelhaft sein, daß solche Vorstellungen in erster Linie mit der Gestalt des Sonnengottes Šamaš und offenbar auch mit der des Mondgottes verknüpft gewesen und wie manche andere Vorstellungen und Epitheta auch auf andere Götter übertragen worden sind.



Assyrer. Und zwar gehören auch *kittu* und *mīšaru* vornehmlich dem Vorstellungskreise des Mondgottes Sin und des Sonnengottes Šamaš, besonders dem des letztgenannten Gottes, an. Das Wort des Sin läßt Recht (Wahrheit) und Gerechtigkeit entstehen, so daß die Menschen die Wahrheit (*kittu*) sprechen (Leipz. sem. St. II/4, p. 3 u. 6), und er ist es, der Recht (Wahrheit) und Gerechtigkeit im Himmel und auf Erden leitet und hervorbringen läßt (l. c. 4 u. 7). Wenn zwischen *kittu-mīšaru* und *rtá* insofern ein wesentlicher Unterschied zu bestehen scheint, als *rtá* nicht nur ein moralisches Prinzip ist, sondern auch eine kosmische Potenz, auf der das gesetzmäßige Geschehen der Welt beruht, so dürfen wir doch vielleicht eine Spur der letzterwähnten Vorstellung darin erblicken, daß *kittu* und *mīšaru* auch im Himmel waltend gedacht werden.

Sin richtet auch in Recht und Gerechtigkeit (l. c. 46 f.; so auch seine Tochter Ištar: Keilinschr. Bibl. VI/2, p. 126 f. und Marduk: Beitr. z. Ass. V. 310 u. 313). Der eigentliche Richter aber ist Šamaš. Er ist der große Richter des Himmels und der Erde (Cod. Hammurapi, Col. 40, 85; Schollmeyer, pass.), ein unbestechlicher Richter (Schollm. 58; 96 u. 98), Herr des Rechtes und der Gerechtigkeit (64 f. usw.), der festsetzt Recht und Gerechtigkeit (58). Er ist die Gerechtigkeit und Weisheit der Länder, gerecht in den Himmeln, die Gerechtigkeit erhebt zu ihm ihr Haupt (55 u. 57), und Recht und Gerechtigkeit, die auch als seine Kinder oder Diener gedacht werden, stehen zu seiner Rechten und Linken (66 ff.).

Als allsehender Wächter, als Hirt und als Hüter des Rechtes ist Šamaš, dem in einem Hymnus (Schollm. 59 f.) gewünscht wird, daß Gerechtigkeit, sein geliebter Bote, ihn recht leiten, daß sein Pfad richtig (gerade) sein, daß er seinen Weg recht machen und auf einer festen Bahn einhergehen möge, auch Wegweiser, der die oberen und die unteren Bereiche und die Menschheit recht leitet (*mustēširu*, von derselben Wurzel wie *mīšaru* ‚Gerechtigkeit‘), der den leitet, der ohne Leitung ist (l. c. 96 u. 98; 133 f.; 126 f) und den Weg des ungerechten Königs irrig macht (Cod. Hamm. 43, 23). Auch Sin, dessen Licht ein Führer der (eig. vorangehend vor den) Menschen ist (Leipz. s. St. II/4, p. 23), und der die Menschen recht zu leiten vermag (l. c. 12 f.), wird angefleht: ‚Möge mein Weg günstig,



mein Pfad recht (gerade, richtig) sein!‘ (l. c. 13 f.), wie der Anbeter des Šamaš bittet: ‚Ich will recht (in Geradheit) wandeln‘ (Schollm. 75 u. 77) und ‚in deinem Gericht möge ich in Geradheit wandeln‘ (107 f.); ‚mache günstig meinen Weg‘ 75 u. 77). Natürlich kommt Ähnliches auch in Verbindung mit anderen Göttern vor. Es ist nun von Interesse, daß wir diesen Vorstellungen von der rechten Führung und dem rechten Weg auch bei den Ādityas begegnen. Es sei zunächst darauf hingewiesen, daß Varuṇa (VII, 40, 4) ‚Führer des Rechtes‘ (*netā . . . ṛtāsya*)<sup>1</sup> heißt und Marduk (Beitr. z. Ass. V, 289) ‚Leiter des Rechtes‘ (*mušēšir kītti*) genannt wird. Der ‚Weg des Rechtes‘ ist der Weg der Ādityas, und da sie Beschützer sind, ist dieser Weg ungefährdet und gut gangbar (RV. VIII, 31, 13; 18, 2). Sie werden oft angerufen, guten, gut gangbaren und zum Ziele führenden Weg zu schaffen und auf ihm aus Not und Gefahren zu führen (I, 25, 12; II, 27, 6 f.; VII, 62, 6; 64, 3; V, 64, 3 usw.). Sie sollen in richtiger (gerader) Führung (*ṛjunīti*) führen. Wenn es I, 41, 5 das Opfer ist, das die Ādityas auf geradem (*ṛjū*) Wege führen, so hat hier der ‚gerade Weg‘ der Ādityas eine Umdeutung in kultischem Sinne erfahren.<sup>2</sup> Denn er ist ursprünglich derselbe Weg, der in dem vorausgehenden Verse als für den dem Recht folgenden (frommen) Mann gut gangbar bezeichnet wird. Mag auch noch bei anderen Göttern von Führung (*prāṇiti*) die Rede sein, und mögen sie wie Varuṇa ‚Führer‘ (*prāṇetf*) genannt werden,<sup>3</sup> so ist es doch unverkennbar, daß das Führen auf geradem und sicherem Wege ein Zug ist, der ursprünglich nur dem Wesen der Ādityas eigentümlich gewesen ist. Sie heißen darum auch ‚die Geradesten‘ (*rājīsthāḥ*: VII, 51, 2), deren Führung gut ist (V, 67, 4: *sunīthāsaḥ*; X, 63, 13: *nāyathā sunītibhiḥ*; vgl. auch ibid. 10: *suśārmāṇam āditim supráṇitim*). Es vereinigen sich also wie in den angeführten babylonisch-assyri-

<sup>1</sup> Es ist darum noch immer am wahrscheinlichsten, daß in *ṛtanībhyah* (II, 27, 12) *ṛta-nī* ‚das Recht führend (leitend)‘ steckt. Auch daran, daß die Ādityas auch ‚Wagenlenker des Rechtes‘ heißen, sei hier erinnert.

<sup>2</sup> Dasselbe gilt für I, 79, 3: *nāyann ṛtāsya pathībhiḥ rājīsthaiḥ* (hernach Aryaman, Mitra, Varuṇa erwähnt).

<sup>3</sup> Von den Ādityas auf Soma übertragen ist z. B. I, 91, 1: *tvām rājīstham ānu neṣi pānthām*, wie insbesondere der 3. Vers mit der Erwähnung des Varuṇa, Mitra und Aryaman beweist.



schen Stellen auch bei den Ādityas die Vorstellungen von dem sicheren, wohl behüteten und dem in moralischem (dann auch in kultischem) Sinne geraden, rechten Wege. Wie aber Šamaš, von der Gerechtigkeit recht geleitet, auf einer festen und geraden (richtigen) Bahn wandelt, so ist schließlich der ‚Weg des Rechtes‘, der gerade Weg, offenbar auch die Bahn, in der die Ādityas wandeln, die ja nicht nur Hüter des Rechtes bei den Menschen sind, sondern selbst auch das Recht besitzen (sich daran halten) und im Recht geboren sind, wie sie ja nicht nur Bestrafer des sündigen Tuns des Menschen, sondern auch selbst frei von Sünde sind. Wie in der Vorstellung der vedischen Sänger der Weg des Gottes und der Weg des Menschen in einen Weg zusammengefallen sind, zeigt am deutlichsten das Beispiel des Aryaman: sein Pfad ist unüberwindlich (X, 64, 5) und für die Götter unüberschreitbar und von Menschen nicht zu erschauen (I, 105, 13), und andererseits bittet der Sänger: ‚Auf dem Pfad des großen Aryaman mögen wir an den Bösgesinnten (ungefährdet) vorbeikommen‘ (I, 105, 6). Daraus dürfen wir aber schließen, daß es sich mit den Wegen, auf denen die anderen Ādityas führen, ebenso verhalten wird, daß also der ‚Pfad‘ nicht, wie Hillebrandt (Ved. Myth. III, 79) anzunehmen scheint, ein nur für Aryaman charakteristischer Zug ist. Stellen, in denen die Vorstellung von dem Pfad der Ādityas, nicht des Aryaman allein, noch ziemlich deutlich zu Tage tritt, sind VIII, 18, 2: ‚Ungefährdet ist der Pfad dieser Ādityas, untrügliche Hüter sind sie‘, II, 27, 6: ‚Gut gangbar ist Euer Pfad, o Aryaman, Mitra, Varuṇa . . . ‘, V, 64, 3: ‚Damit ich gewiß das Ziel erreiche, möchte ich auf dem Pfad des Mitra gehen‘. Die Hymnendichter scheinen allerdings den Pfad der Ādityas mit Vorliebe mit der Sonnenbahn identifiziert zu haben. So in dem an die Ādityas gerichteten Liede I, 136, Vers 2: ‚Sichtbar wurde die Bahn, die für den weiten Raum zu weit ist; der Weg des Rechtes wurde (in seine gerade Richtung) gelenkt durch Strahlen (als Zügel), das Auge des Bhaga (d. i. die Sonne) durch Strahlen; hell leuchtend ist die Stätte des Mitra, Aryaman und Varuṇa.‘ Das *ṛtá* befindet sich ja (V, 62, 1) dort, wo man die Rosse der Sonne ablöst. Und die Sonne (auch Savitar) erscheint auch sonst dem Kreis der Ādityas eng angeschlossen, ist Hüterin der Welt, allsehend, das Rechte und das Böse bei den Menschen



schauend; das reine, sehenswerte Antlitz des *ṛtá* leuchtet auf beim Aufgang der Sonne (VI, 51, 1). Ob diese Beziehung des Pfades auf die Sonnenbahn ursprünglich ist, braucht hier nicht untersucht zu werden.

Es ist schon oben angedeutet worden, daß der Vorstellungskreis der Ādityas manche Anschauungen über Schuld und Sünde mit der babylonisch-assyrischen Religion gemeinsam hat, und zwar sind auch hier wieder insbesondere Sin und Šamaš Träger der übereinstimmenden Züge. In den Liedern des Rg- und des Atharvaveda wird die Sünde bekanntlich häufig als Fessel vorgestellt, von der die Menschen gebunden werden,<sup>1</sup> und es ist insbesondere Varuṇa, der oft angefleht wird, die Sünde oder die Fessel — die Fessel des Varuṇa — zu ‚lösen‘ (I, 24, 9: *kṛtāṃ cid énaḥ prá mumugdhy asmát*; 14: *énāṃsi śiśrathaḥ kṛtāni*; 15: *pāśaṃ . . . ví . . . śrathāya*; V, 85, 7: *āgaḥ . . . śiśrāthaḥ*; 8: *ví śya*; VIII, 56 (67), 8: *mā naḥ sétuḥ siṣet*; Ath. V. IV, 16, 6 f.: *yé te pāśā varuṇa . . . sinantu sárve anṛtaṃ vādantaṃ yáḥ satyavādy áti tīm sṛjantu . . . mā te mocy anṛtavāk*, usw.) So löst (*tapattar*) auch Sin (Lpz. sem. St. II/4, p. 47 f.) die Sünde desjenigen, welcher Sünde (*arnu*, sonst auch *annu* usw.) hat, und er wird angefleht, die Sünde zu lösen (*puṭṭur*) und die Missetat abzunehmen (eig. auch zu ‚lösen‘: *tapśur*). In wie naher Beziehung der Mondgott Sin zur Sünde steht, ersieht man auch aus dem Abschnitt des Kodex des Hammurapi, in dem (Col. 42 ff.) auf den ungerechten König göttliche Strafen, die der Wesenheit der einzelnen Götter entsprechen, herabgewünscht werden: Sin soll ihm schwere Schuld und große Sünde auferlegen, die an seinem Körper nicht zunichte wird (Col. 43, l. 46 ff.). Auch an Šamaš wendet man sich mit der Bitte, die Sünde zu lösen (Schollmeyer 32 u. 39). ‚Den Gebundenen in den rechten Zustand zu bringen, den Kranken zu beleben, steht bei dir‘, heißt es in einem Hymnus (46 u. 48). Und nachher: ‚Dem Menschen . . . ist Strafe für Sünde auferlegt;‘<sup>2</sup> seine Glieder

<sup>1</sup> Von der Fessel (*banda*) der Sünde ist auch im Awesta, Vidēvd. 3, 41 die Rede.

<sup>2</sup> Nicht ‚Strafe für Sünde‘, sondern die Sünde selbst, die Sündsubstanz als Fessel, ist doch wohl gemeint, wenn es von Šamaš (Schollm. 83 u. 89) heißt: ‚Auf den bestechlichen Richter legst du Schuld‘, oder sonst auch (Muss-Arnolt, Handwb. 56 a u. 310 b): ‚Dem Sünder lege seine



sind krank . . . Auf deinen Befehl werde seine Sünde gelöst, seine Schuld entfernt; seine Gebundenheit werde in den rechten Zustand gebracht, von seiner Krankheit möge er genesen.<sup>4</sup> Den Gebundenen zu lösen, steht in des Šamaš Hand (65). Wie aus den angeführten Stellen hervorgeht, hat die dem Körper anhaftende Sünde Krankheit zur Folge.<sup>1</sup> Derselben Anschauung begegnen wir aber auch bei den Indern (vgl. Oldenberg, Rel. d. Veda<sup>2</sup>, 297). Wassersucht ist die Strafe, die Varuṇa dem Sünder auferlegt (RV. VII, 89), eine Strafe, mit der auch Marduk den Sünder heimsucht (Jastrow, Rel. Bab. u. Ass. I, 189). Wie sich ferner im Veda an die Bitte um Befreiung von der Sünde der Wunsch nach langem Leben anschließt (II, 28, 9: *pāra ṛnā sāvīḥ . . . ā no jīvān . . . śādhi*; VIII, 56 (67), 17: *pratiyāntaṃ cid énasah . . . kṛṇuthā jivāse*; I, 25, 21), so heißt es in einem Hymnus an Ištar (Keilinschr. Bibl. VI/2, p. 132 f. = Der alte Orient VII/3, p. 21): „Löse meinen Bann, löse meine Schuld, meine Missetat . . . meine Sünde! . . . Leite recht meinen Weg! Glänzend und wie ein großer Herr möge ich mit den Lebenden die Straße dahinziehen!“ Šamaš löst nicht bloß die Sünde, er macht auch den bösen Zauberer unschädlich (Schollmeyer 46 ff.). Und es wird auch nicht auf bloßem Zufall beruhen, wenn z. B. RV. VIII, 18, 12 an die Bitte um Befreiung des mit Sünde Behafteten von der Sünde der Wunsch angereicht wird, daß das Unheil, das der Zauberer, der Böses planende Feind zu stiften gedenkt, ihn selbst treffen möge.

Zu der Vorstellung von der Sünde als einer Fessel sei noch bemerkt, daß auch der Vergleich der Sünde mit einer Fessel sich in den indischen und in den babylonisch-assyrischen Texten findet. Der Sänger fleht zu Varuṇa, die Sünde wie eine Schnur von ihm zu lösen (II, 28, 5: *vī māt chrathāya raśanām ivāgaḥ*) oder die verübten Trughandlungen (VII, 86, 5) zu entfernen wie das Kalb von der Fessel (oder auch die

---

Sünde auf u. dgl. m. Es liegt offenbar dieselbe Vorstellung vor wie RV. VI, 74, 4 f., wo Šoma und Rudra angerufen werden, die an den Körpern festgebundene Sünde loszubinden und zu lösen, von der Fessel des Varuṇa zu befreien.

<sup>1</sup> Vgl. auch Der alte Orient VII/3, p. 23: „Die Göttin hat mir gezürnt, einem Kranken mich gleich gemacht“ und 26: „Ich habe gesündigt und bin darum krank“.



Bedrängnis zu lösen wie die Fessel vom Kalbe: II, 28, 6). Ähnlich lautet die Bitte (Muss-Arnolt, Ass.-engl.-d. Handwbt. 845): ‚Der [durch irgendeine Sünde entstandene] Bann möge wie eine Schnur gelöst werden,‘ und der Verehrer des Šamaš spricht (Schollmeyer 81 u. 87): ‚Wie mit einer Schnur bindest du.‘<sup>1</sup> Aber auch die Anschauung, daß die Götter ein Netz oder Schlingen ausbreiten, in dem die Sünder gefangen werden, ist gemeinsam. Der Ādityas Zauberkräfte sind für den Trug Übenden, ihre Schlingen für den Feind aufgeknüpft (gelockert, ausgespannt: *vicrttāḥ* RV. II, 27, 16); die Schlingen des Varuṇa stehen aufgebunden (gelockert: *viṣitāḥ*) da, um den Lügner zu binden (Ath. V. IV, 16, 6). So ist auch (Schollm. 82 u. 89) das weite Netz des Šamaš ausgebreitet, um den Frevler zu fangen — vorher ist auch von dem Fangnetz und der Schlinge die Rede, aus der er nicht entrinnt und einige Zeilen nachher von der ehernen Vogelfalle, in der er niedergeworfen wird, ohne es zu wissen. Und im Eṭana-Mythos (Keilinschr. B. VI/1, p. 104 f.) sucht das Adlerjunge seinen Vater vom Fressen der Schlangenjungen durch den Hinweis darauf abzuhalten, daß das Netz des Šamaš ihn fangen, das Fangnetz und der Bann des Šamaš über ihn hingehen und ihn fangen würde. Daß auch dem Inder der Gedanke an die Vogelfalle vorgeschwebt hat, beweist die Bitte an die Ādityas (II, 29, 5): ‚Fern seien die Schlingen, fern sei das Böse; fanget mich nicht, wie einen Vogel . . . .‘<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Wie die Fessel der Sünde wird auch der (erzürnte) Sinn, das Gemüt, der Zorn der Götter ‚gelöst‘. So RV. I, 25, 3: ‚Zur Gnade möchten wir, o Varuṇa, durch Lieder, deinen Sinn, (*mānaḥ*) lösen (*vi . . . śimahi*) wie der Wagenlenker das angebundene Roß‘ und nachher *vīmanyavaḥ* (‚Zorn verscheuchende [Lieder]‘). Und damit vergleiche man Keilinschr. B. VI/2, p. 128 f. (an Istar): ‚Dein Gemüt werde gelöst‘ (*lippašra*; Zimmern, Der alte Orient VII/3, p. 20 ungenau: ‚erweiche sich‘) und p. 134 f.: ‚Wie das losgelöste (Zimmern, l. c. p. 22 ‚aufgelöste‘) Wasser des Flusses werde dein Gemüt gelöst‘. Zu den Vergleichen der Sünde mit einer Schnur gehört auch VII, 84, 2: ‚Ihr beide bindet mit Banden ohne Stricke (*śrībhīr arajjībhīr sinṭhaḥ*).‘

<sup>2</sup> Vergleiche auch die dankenswerten, aber keineswegs vollständigen Zusammenstellungen über ‚Das Schlingen- und Netzmotiv . . .‘ von J. Schefelowitz (Religionsgesch. Versuche u. Vorarb. XII/2). Bemerkenswert ist, daß ebenso wie sumerische und babylonische Götter auch Indra mit einem gewaltigen Netz die Feinde niederschlägt (Ath. V. VIII, 8, 5 ff.;



Der in diesem Vers enthaltene Wunsch, die Ādityas mögen die Sünde weit fort scheuchen, kehrt II, 29, 1: *ārē māt karta . . . āgaḥ* und VIII, 47, 13: *duṣkṛtām tṛté . . . āptyá āré asmád da-dhātana* (vgl. oben p. 62) und II, 28, 9: *pára rñā sāvīr . . . mátkṛtāni* wieder. Ähnlich lautet die in einem babylonischen Bußpsalm enthaltene Bitte (Der alte Orient VII/3, p. 24; Muss.-Arnolt, Handwbt. 1106 b): ‚Die Sünde, die ich begangen habe, möge der Wind hinwegführen.‘

Eine weitere Übereinstimmung besteht darin, daß der Sünder sich bei der Bitte um Vergebung darauf beruft, daß er unwissentlich gesündigt habe, sowie darin, daß er Schwäche und Unverstand als Milderungsgründe anführt. Der vedische Sänger fleht (V, 85, 8) zu Varuṇa: ‚(Die Sünde,) die (uns) wirklich bewußt (*satyám*) ist, oder die wir nicht kennen, . . . löse!‘ Und der Babylonier betet zu Marduk (Beitr. z. Ass. V, 364 f.): ‚[Die Sünde,] die ich in rechter Weise (Hehn, l. c. und Jastrow, Rel. Bab. u. Ass. II, 90 ‚gebürend‘)<sup>1</sup> kenne oder nicht kenne, beachte nicht, . . . die Sünde löse!‘ Ein anderer sucht den Zorn des Šamaš zu beschwichtigen durch die Worte (Schollm. 97 f.): ‚Meine Niedrigkeit kannte ich nicht, die Missetat, die ich begangen habe, kannte ich nicht, als ich noch klein war, habe ich gesündigt.‘ Dem Hinweis auf die Jugend begegnen wir auch sonst noch (Beitr. z. Ass. V, 365 f.). Wie hier Geringheit, Unwissenheit und Jugend, so wird Varuṇa gegenüber der Umstand, daß nicht der eigene Wille, sondern Unverstand, Zorn, Schwäche des Verstandes usw. den Sünder zu sündigem Tun getrieben haben, daß ‚ein Größerer‘ (d. i. eine stärkere Macht) die Verfehlung des Geringeren (d. i. des schwachen, niedrigen

---

Scheftelowitz, l. c. 3 f., 6). Wie es von dem die Sünder fangenden Netz des Šamaš heißt: ‚Dein Netz ist die weite Erde, dein Fangnetz der ferne Himmel‘ (Keilinschr. B. VI/1, p. 104 f.), so wird Indras Netz mit den Worten beschrieben: ‚Der Luftraum war das Netz, die großen Weltgegenden die Netzstäbe . . . Diese große Welt war das Netz des großen Indra‘.

<sup>1</sup> Das so übersetzte Wort *mīšariš* würde *satyám* entsprechen. Aber die ungewöhnliche Schreibung (*miš-šár-riš*) läßt dies unsicher erscheinen. Zimmern (Der alte Orient VII/3, p. 18) übersetzt: ‚[Meine Sünden] von klein auf, ob ich sie kenne, nicht kenne, vergiß!‘ Ob diese Übersetzung berechtigt ist, vermag ich nicht zu entscheiden.



Sünders)<sup>1</sup> bewirkt habe, als Entschuldigungsgrund geltend gemacht. Und wie Varuṇa erbarmen sich auch Sin und Šamaš (und andere Götter) des Sünders (vgl. z. B. Leipz. sem. St. II/4, p. 47 f.).

Von besonderer Wichtigkeit sind ferner die folgenden Übereinstimmungen. Šamaš wird (Schollmeyer 97 u. 99) angefleht, den Krankheitsbann zu lösen, 'sei es ein Bann meines Vaters (d. i. hervorgerufen durch eine Verfehlung gegen den V.), meiner Mutter, eines Sprößlings aus dem Hause meines Vaters, ein Bann meiner Hausgenossen, meines Gesindes, meiner Familie und meiner Sippe . . . , ein Bann wegen eines Eides, den ich geschworen, den ich nicht geschworen, . . . den ich beim Namen meines Gottes falsch (,unrecht': *ina lā kitti*) geschworen habe.' Diese Anrufung steht in Form und Inhalt der an Varuṇa gerichteten Bitte (R.V. V, 85, 7) sehr nahe, die Sünde zu lösen, 'die wir gegen den Verschwägerten oder den Freund, gegen den Gefährten oder beständig gegen den Bruder, gegen den eigenen Hausgenossen oder gegen einen Fremden begangen haben,' sowie dem Gebet an die Wasser (I, 23, 22): 'O Wasser, führet jegliche böse Tat, die an mir haftet, hinweg, sei es daß ich betrogen oder daß ich falsch (*ánṛtam*) geschworen habe.' *Ánṛtam* entspricht hier genau dem babylonischen *lā kitti*. Wie ferner der Inder bittet, daß er für die von anderen begangenen Sünden nicht büßen (II, 28, 9: an Varuṇa; VI, 51, 7 und VII, 52, 2: an die Ādityas), und daß er nicht von den eigenen, sondern auch von den vom Vater überkommenen Trughandlungen (VII, 86, 5: an Varuṇa), von der von Vater, Mutter, Bruder, Sohn begangenen Sünde (Ath. V. V. 30, 4; VI, 116, 2 f.; X, 3, 8) befreit werden möge, so heißt es in einem an Marduk gerichteten Bußgebet (Beitr. z. Ass. V, 364 f.): 'Die Sünde meines Vaters, des Vaters meines Vaters, meiner Mutter, der Mutter meiner Mutter, meiner Hausgenossen, meines Gesindes, meiner Sippe möge mir selbst nicht nahen, anderwärts (Zimmern, Der alte Or. VII/3, p. 18: 'abseits') möge sie hingehen.'

Einiger anderer Züge sei hier noch Erwähnung getan, die den Ādityas und babylonisch-assyrischen Göttern gemeinsam

<sup>1</sup> *Kānīyasaḥ* entspricht *miṣḥirūti*, obwohl in der folgenden Zeile das von derselben Wurzel abgeleitete *ṣihrakuma* 'als ich noch klein (jung) war' bedeutet.



sind. Wenn RV. VII, 86, 7 (an Varuṇa) der Dichter ausruft: ‚Wie ein Knecht (*dāsaḥ*) will ich dem Huldvollen dienen,‘ so steht diese Auffassung von dem Verhältnis des Menschen zu seinem Gotte im Veda einzig da. Sie begegnet uns aber überaus häufig in den babylonisch-assyrischen Bußpsalmen und Hymnen<sup>1</sup> in den Wendungen ‚In Unterwürfigkeit will ich dir dienen‘ (*dalilika ludlul*, z. B. an Sin: Lpz. sem. St. II/4, p. 13 f.) oder ‚Ich, dein Knecht, will dir in Unterwürfigkeit dienen‘ (an Šamaš: Schollm. 67 f.; an Marduk: Beitr. z. Ass. V, 351 u. 354). Diese Auffassung steht ganz im Einklang mit der für den Kreis der Ādityas und für die babylonisch-assyrischen Götter charakteristischen Vorstellung von den Göttern als ‚Herren‘ und ‚Herrschern‘.

Wie an Varuṇa gerühmt wird, daß er die Monate kennt (I, 25, 8), der Sonne die Pfade gefurcht und die großen Bahnen geschaffen hat (VII, 87, 1), wie die Ādityas der Sonne die Wege furchen (VII, 60, 4) und Jahr, Monat und Tag geordnet haben (VII, 66, 11), so öffnet Sin den Weg den Göttern, seinen Brüdern (Lpz. sem. St., l. c. 2 u. 6) und bestimmt Tag, Monat und Jahr (l. c. 28 f.). Und wie Varuṇa, dessen Atem als Wind den Luftraum durchbraust (VII, 87, 2), der Schöpfer von allem ist (z. B. V, 85, 2), Mitra und V. die Pflanzen gedeihen machen und die Kühe strotzen lassen (V, 62, 3), so ist Sin Erzeuger von allem, und sein Wort läßt, wenn es droben wie der Sturmwind dahinfährt, Speise und Trank gedeihen und auf der Erde das Grün entstehen und läßt Stall und Hürde strotzen (Lpz. sem. St., l. c. 3 u. 6).

Ich habe hiemit die wichtigsten und auffallendsten Parallelen zwischen den an die Ādityas sich anschließenden und den für einzelne babylonisch-assyrische Götter, insbesondere für Sin und Šamaš, charakteristischen Vorstellungen, die im Veda und in den babylonisch-assyrischen Hymnen und Bußpsalmen in ganz ähnlicher Form zum Ausdruck gebracht werden, aufgezeigt, und ich bin überzeugt, daß genauere Kenntnis und gründlichere Durchforschung der babylonisch-assyrischen Li-

<sup>1</sup> Wie im Vorgehenden sehe ich auch hier von der Anführung von Parallelen aus den hebräischen Psalmen, die ja von den babylonischen abhängig sind, ab.



teratur noch manche Ähnlichkeit dieser Art zutage zu fördern vermöchten. Es erhebt sich nun die Frage, ob diese unbestreitbar sehr weitgehenden Ähnlichkeiten die Annahme rechtfertigen können, daß die gemeinsamen Vorstellungen babylonischen Ursprungs seien.<sup>1</sup> Man wird sich, meine ich, dem Eindruck dieser Parallelen um so schwerer entziehen können, als der Charakter der an Varuṇa und die anderen Ādityas gerichteten Hymnen, der Geist, den sie atmen, und die ihnen eigentümlichen religiösen und moralischen Anschauungen nicht nur uns fremdartig und von der mit den anderen Göttern verbundenen Vorstellungswelt wesentlich verschieden anmuten, sondern — wie eine aufmerksame Prüfung der Hymnen noch erkennen läßt — auch tatsächlich durch eine Sonderstellung des Ādityakreises innerhalb der vedischen Götterwelt bedingt sind. Denn die oben (p. 139 ff.) angeführten Züge machen den Weseninhalt der Ādityas aus und sind ursprünglich ihnen allein eigentümlich gewesen. Wenn diese Züge und Epitheta, denen wir bei den Ādityas immer wieder begegnen, gelegentlich auch anderen

<sup>1</sup> Wenn auch durch das Vorhandensein eines größeren Komplexes von Parallelen die Vermutung nahegelegt wird, daß sie nicht unabhängig voneinander entstanden sein dürften, wird man doch bei einzelnen der ähnlichen Vorstellungen immerhin mit der Möglichkeit rechnen müssen, daß sie sich selbständig entwickelt haben. Dies gilt vielleicht für RV. I, 25, 16: „Meine Gebete gehen fort . . ., den Weitschauenden suchend“ und Keilinschr. Bibl. VI 2, p. 99: „Meine Bitten und Gebete mögen zu dir (lštar) hin gehen.“ Ebenso wird wohl darüber zu urteilen sein, daß Varuṇa (VII, 88, 3 f.) auf einem Schiff einherfährt und Sin (Lpz sem. St. II/4, p. 16 f.) eine glänzende Barke besteigt oder als glänzende Barke des Himmels wie ein Schiff dahinfährt. Wenn die Ādityas, aber auch andere Götter, aus der „Enge“ (Bedrängnis, *aṃhū*) „weiten Raum“ (Freiheit, *urū*) schaffen *urucúkrayaḥ*, *uruṣya-*, vgl. V, 65, 4; 67, 4; VIII, 18, 5; 47, 9; 56 (67), 7 und im Awesta den Gegensatz von *qzah* und *ravah*), so erinnert dies an Psalm 4, 2: „In der Enge (Bedrängnis) hast du mir weiten Raum verschafft“ oder Ps. 118, 5: „In der Enge rief ich Gott und er erhörte mich mit dem weiten Raum“ u. ä. m., ich würde es aber nicht wagen, einen historischen Zusammenhang zwischen den vedischen und den biblischen Wendungen anzunehmen. Es ist wohl auch etwas übereilt gewesen, wenn Tiele an einer Stelle seiner Gesch. d. Rel. das im Awesta erwähnte Ausbreiten der Hände zum Gebet (*ustānazasta*, das ved. *uttānāhasta*) als semitisch bezeichnet hat, offenbar im Hinblick auf das babylonisch-assyrische *nāš qāli* „Handerhebung“.



Göttern beigelegt werden, so ist es unverkennbar, daß in diesen Fällen Übertragungen von den Ādityas auf diese Götter vorliegen. Es ist z. B. angesichts der Häufigkeit und starken Betonung, mit der die untrüglichen, festen, unerschütterlichen, gleichsam auf einem Felsen ruhenden, von anderen Göttern nicht verletzten Satzungen des Varuṇa gepriesen werden, nicht zweifelhaft, daß die den anderen Göttern zugeschriebenen Satzungen auf dieses Vorbild zurückgehen. Ebenso verhält es sich mit dem Rta, dem Herrentum (*asuryā*), den Fesseln der Schuld, den himmlischen Spähern, der rechten Leitung und anderen Vorstellungen, die sich zu einem geschlossenen Bild der Ādityas vereinigen, während sie in Verbindung mit anderen Göttergestalten den Stempel des später Übernommenen, Aufgepfropften tragen. Und mit diesen Vorstellungen ist auch die ganze feststehende Phraseologie des Ādityakreises in die Vorstellungsbereiche von Göttern eingedrungen, die in naher Beziehung zu den Ādityas stehen (Agni, Savitar) oder auch völlig verschiedenen Wesens sind. Selbst Indra hat bei den Ādityas manche Anleihe gemacht, obwohl zwischen ihm und Varuṇa ein Verhältnis der Rivalität besteht. Außer der Neigung der vedischen Dichter, jedem angerufenen Gotte das Beste nachzurühmen, hat offenbar auch das Bestreben, Indra nicht geringer erscheinen zu lassen als seinen Nebenbuhler Varuṇa, dazu geführt, daß Indra mit Zügen ausgestattet worden ist, die sonst dem Varuṇa augehören.<sup>1</sup> In sehr zahlreichen Fällen. in denen

<sup>1</sup> Und zwar sind diese Übertragungen zweifellos in einem weit größeren Ausmaß erfolgt als wie Bergaigne, *Rel. véd.* III, 248 f. anzunehmen scheint. Einen sicheren Schluß auf das ursprüngliche Verhältnis zwischen Indra und Varuṇa und eine richtige Vorstellung von ihrer gänzlichen Wesensverschiedenheit gestatten die große Mehrzahl der Indrahymnen, in denen wir die für Varuṇa besonders charakteristischen Züge vergeblich suchen, und an beide Götter gerichtete Verse, in denen die Wirkungskreise dieser zwei Götter scharf gegeneinander abgegrenzt werden, wie z. B. RV. IV, 42 oder der Vers VII, 83, 9: „Die Feinde schlägt der eine in Schlachten; die Satzungen bewacht immerfort der andere.“ Wenn III, 32, 8 dem Indra nachgerühmt wird, daß alle Götter seine Satzungen nicht verletzen, oder I, 101, 3, daß seiner Satzung auch Varuṇa unterworfen ist, so ist es kaum zweifelhaft, daß solche Äußerungen nach dem Vorbild von Stellen entstanden sind, in denen es Varuṇas Satzungen sind, die von den Göttern nicht verletzt werden (vgl. V, 69, 4). Ähnliches gilt für die Fälle, in denen von den Wassern



wir derartigen Zügen bei anderen Göttern begegnen, wird der Charakter der Übertragung und Entlehnung aus dem Vorstellungsbereich des Ādityakreises dadurch bewiesen, daß in diesen Hymnen ein oder mehrere Ādityas erwähnt werden. Außerdem kommen aber auch weitgehende Nachahmungen von Versen, die an die Ādityas gerichtet sind, vor. So sind die Verse RV. IV, 12, 4 (an Agni): *yác cid dhí te puruṣatrā . . . ácittibhiś cakṛmā kác cid ágaḥ | kṛdhi śv àsmān áditer únāgān vy énāṃsi śíśrathah . . .* und IV, 54, 3 (an Savitar): *ácittī yác cakṛmā daivye jáne dinaír dákṣaiḥ . . . pūruṣatrātā | . . . tráṃ no átra suvatād ánāgasah* sicherlich den an Varuṇa gerichteten Gebeten um Vergebung der Sünden nachgebildet (vgl. I, 25, 1: *yác cid dhí te víśo yathā prá . . . vratām | minīmási . . .*; V, 85, 7: *yát sīm ágaś cakṛmā śíśrāthas*

ausgesagt wird, daß sie Indras Satzungen nicht verletzen (vgl. Bergaigne, l. c. III, 247). Wie die große Masse der noch unverfälschten Indrahymnen beweist, besteht Indras Beziehung zu den Wassern nur darin, daß er den Vṛtra erschlägt und die bis dahin gefangen gehaltenen Wasser frei strömen läßt. Dagegen ist der Gedanke, daß die Wasser festen göttlichen Satzungen folgen, mit den dem Kreise der Ādityas und insbesondere des Varuṇa eigentümlichen Vorstellungen organisch verbunden. Da Varuṇa die Satzungen behütet und durch das Ṛta die ganze Welt beherrscht, Mond, Sterne und Morgenröten seinen Satzungen folgen (I, 24, 10; 123, 8), Varuṇa den Tagen die Bahnen geschaffen hat und das Ṛta dort verborgen ist, wo man die Sonnenrosse ablöst, so ist es ganz natürlich, daß auch die Ströme dem Ṛta des Varuṇa nachfolgen (II, 28, 4) und geradezu ‚Ṛta strömen‘ (I, 105, 12). Auch die moralischen Anwandlungen, die den Indra gelegentlich befallen, sind offenbar zum größten Teile auf Anlehnungen an die Gedankenwelt des Ādityakultes zurückzuführen. So ist es wohl nicht zweifelhaft, daß Übertragungen wesensfremder Züge vorliegen, wenn Indra VIII, 67 (78), 6 als untrüglicher Erforscher der Gesinnung der Menschen (*manyúṃ mártvyānām álabdho ní cikṛṣate*, vgl. VII, 61, 1 vom Auge des Mitra-Varuṇa: *manyúṃ mártvyasv á ciketa*, Ath. V. I, 10, 2: *varuṇa . . . víśvam . . . nicikṛṣi druḡdhām* und *nicirá* von Mitra-V.) oder als untrüglicher Rächer der Schuld (VIII, 50 [61], 12: *ṛṇákātim ádābhyam*, vgl. II, 27, 4: *ādityāso . . . cáyamānā ṛṇāni*) erscheint oder IV, 23, 7 (in einem Liede, in dem auffallend viel vom Ṛta die Rede ist) die Schuld weithin vertreibt (vgl. II, 28, 9 an Varuṇa: *pára ṛṇā sāvīḥ*). Sehr bezeichnend ist, daß VII, 28, 4 auf die an Indra gerichtete Bitte um Hilfe die Worte folgen: *práti yác cáṣṭe ánṛtam anenā áva dvití vāruṇo māyí nah sāt*, oder II, 27, 14 die Ādityas um Vergebung der Sünden angefleht werden, während Indra weitreichendes Licht gewähren soll.



*tāt*; VII, 89, 3: *krátvah . . . dinātā pratipām jagamā*; 5: *yāt kīm cedām . . . daivye jāne 'bhidrohām manuṣyās cārūmasi | ácittī yāt tāva dhārmā yuyopimā mā nas tasmād énašo . . . ririṣah*; VII, 86, 6: *ná sá svó dākṣo . . . ácittih*). Ein anderes Beispiel ist der Vers V, 2, 7, in dem Agni als Befreier des Šunaḥšepa von den Fesseln erscheint und um Befreiung von den Fesseln der Sünde angefleht wird. Daß hier ein dem Varuṇa eigentümlicher Zug auf Agni übertragen worden ist, folgt mit Sicherheit aus I, 24, 12 f. Es ist ja besonders Agni, der — wie noch gezeigt werden soll, nicht bloß infolge einer Wesensverwandtschaft mit Varuṇa und Mitra — überaus häufig mit Zügen und Beiwörtern ausgestattet erscheint, die für die Ādityas charakteristisch sind, während die Seltenheit, mit der sie bei anderen Göttern auftreten, darauf hinweist, daß sie aus dem Vorstellungsbereich der Ādityas geschöpft sind.

Der schon aus einer oberflächlichen Betrachtung der Hymnen sich ergebende Eindruck, daß zwischen den Ādityas und den anderen vedischen Göttern eine weitaus bedeutendere Wesensverschiedenheit besteht als zwischen den einzelnen Mitgliedern dieses Teiles des vedischen Pantheons, daß die Ādityas eine besondere, ganz eigenartige Richtung des religiösen Denkens repräsentieren, wird durch eine ins einzelne gehende Untersuchung der Hymnen durchaus bestätigt und verstärkt. Wenn nun, wie oben dargelegt werden ist, die Züge, durch die die Gruppe der Ādityas sich von den anderen vedischen Göttern scharf abhebt, sich auch bei babylonisch-assyrischen Göttern finden und dort in ihrer Gesamtheit eine ganz ähnliche, noch in den hebräischen Psalmen sich widerspiegelnde religiöse Grundstimmung erzeugen, so scheint der Schluß unausweichlich zu sein, daß die Ādityas und — unter der Voraussetzung, daß eine historische Verwandtschaft zwischen den Ādityas und den Aməša Spəntas besteht — auch die Am. Sp. aus Babylon stammen. Trotzdem trage ich Bedenken, diese Folgerung zu ziehen. Die aufgezeigten Übereinstimmungen, die kaum als zufällige Parallelbildungen angesehen werden dürfen, gestatten schwerlich mehr als die Annahme, daß die für die Ādityas charakteristischen Vorstellungen babylonischen Ursprungs sind. Auch Wolfg. Schultz hat (Die Sittenlehre des Zoroāstra, Separatabdr. a. d. Jahrb. d. Philos. Ges. an d. Univ. Wien 1913,



p. 16) die Ansicht geäußert, daß die Fesseln des Varuṇa, in die der Frevler sich verstrickt, sumerischer Herkunft seien. Doch hat Schultz nicht bedacht, daß mit diesem Zuge des Varuṇa die anderen Züge im engsten Zusammenhang stehen, die dem Varuṇa und seiner Schar, aber auch babylonisch-assyrischen Göttern, insbesondere Sin und Šamas, eigentümlich sind. Mit der Fessel des Varuṇa ist der Begriff der Schuld oder Sünde und die Vorstellung von der Lösung der Schuldfessel auf das engste verbunden. Und von dem Begriff der Schuld läßt sich natürlich die Vorstellung von den Ādityas als Rächern der Schuld (II, 27, 4: *ṛtāvāṇas cáyamānā ṛṇāni*), d. i. des Unrechtes (VII, 60, 5: *cetāro ānṛtasya*)<sup>1</sup> nicht trennen. Dann muß aber demselben Ideenkreise auch die Anschauung angehören, daß die Ādityas Hüter des Rechtes sind, untrügliche Beobachter des rechten und bösen Tuns der Menschen, Führer auf dem Pfade des Rechtes und Hüter unerschütterlicher Satzungen, die ja nur eine Ausdrucksform des für alles Geschehen in der Welt, für das Wirken der Götter und das Handeln der Menschen als höchste Norm geltenden Rechtes sind. Aus der Annahme, daß die Fesseln des Varuṇa aus babylonischen oder gar sumerischen Anschauungen übernommen worden seien, würde also mit Notwendigkeit folgen, daß auch die anderen, mit der Schuldfessel in einem engen inneren Zusammenhang stehenden Vorstellungen, also auch die Idee des Ṛta, aus Babylonien stammen und letzten Endes wohl auch sumerischen Ursprungs sind. So sehr und so lange ich mich auch gegen dieses Resultat gesträubt habe, und so sehr ich mich auch jetzt noch scheue, eine ganz bestimmte Entscheidung zu fällen, scheint es mir doch, vorurteilslose Prüfung der für die Ādityas charakteristischen Vorstellungen und der entsprechenden babylonisch-assyrischen Vorstellungen müsse zu dem Ergebnis führen, daß die Übereinstimmungen höchstwahrscheinlich auf Entlehnung beruhen und nicht zufällig seien. Man wird dagegen nicht einwenden dürfen, daß manche dieser Vorstellungen in den babylonisch-

<sup>1</sup> Die Behauptung, daß die Schuld im Unrecht (*ānṛta*), d. i. im Verstoß gegen das Recht (*ṛtá*), bestehe, bedarf keiner weiteren Beweise. Nur auf eine besonders bezeichnende Stelle sei hier hingewiesen, nämlich auf VII, 65, 3: *tā bhūripāśāv ānṛtasya sé.ū* 'die beiden (Mitra-Varuṇa), die viele Stricke haben und Fesseln (Feßler) des Unrechtes sind'.



assyrischen Hymnen verhältnismäßig selten erscheinen, und daß in ihnen insbesondere *kittu*, das Recht, und *mšaru*, die Gerechtigkeit (Geradheit), nicht dieselbe hervorragende Rolle spielen wie das *Ṛta* in den *Āditya*-hymnen. Schon die oben beigebrachten Materialien, die sicherlich vermehrt werden könnten, lassen keinen Zweifel, daß die hier in Betracht kommenden Vorstellungen in der babylonisch-assyrischen Religion, vor allem wohl im Kultbereich des Sin und Šamaš, sehr lebendig gewesen sind, und daß *kittu* und *ṛtá* sich im wesentlichen decken. Und wie es sich bei den bisher erörterten Parallelen nicht um entfernte Ähnlichkeiten handelt, so hat auch die Annahme, daß das Herrentum und Königtum der *Ādityas* in dem oft und stark betonten Herrentum und Herrschertum babylonisch-assyrischer Götter ihr Vorbild haben, viel Wahrscheinlichkeit für sich.

Wenn ich trotz all dem die babylonische Herkunft der *Ādityas* selbst für unwahrscheinlich halte, so hat dies seinen Grund darin, daß sich in der babylonischen Religion eine den *Ādityas* einigermaßen ähnliche Gruppe von sieben oder mehr Gottheiten nicht nachweisen läßt. Selbst wenn man zugeben wollte, daß Varuṇa und Mitra dem Mond und der Sonne entsprechen, verbietet sich die Annahme, daß die *Ādityas* an die Stelle der babylonischen Planetengötter getreten seien, schon aus dem Grunde, weil — wie schon Zimmern (Die Keilinschr. u. d. a. Test.<sup>3</sup>, 621) und andere bemerkt haben — in den babylonischen Hymnen und sonstigen liturgischen Texten sowie auch in bildlichen Darstellungen die sieben Planetengottheiten niemals als geschlossene Einheit auftreten. Außerdem lassen diejenigen *Ādityas*, welche nach Oldenberg den kleineren Planeten entsprechen sollen, jegliche Beziehung auf die Planeten vermissen. An sich wäre es freilich denkbar, daß Abstraktionen wie Dakṣa, Amśa, Bhaga die Stellen ehemaliger Planetengottheiten ausfüllen. Aber man darf doch vor allem daran zweifeln, daß dies, wie Oldenberg (ZDMG 50, 50) meint, junge Abstraktionen seien, und daß (l. c., p. 51) ‚der Zarathustrismus wie der Veda den Platz, welcher sich hier bot, benutzt hat, um die ihm eigene Welt von Abstraktionen darin unterzubringen‘. Es ist doch, wie noch gezeigt werden soll, ebensogut möglich, wenn nicht wahrscheinlicher, daß die Gruppe der *Ādityas* und auch der indo-iranische Götterkreis, auf den die *Ādityas* und Aməša



Spāntas zurückgehen, sich von Anfang an völlig unabhängig von den Planetengöttern aus einem höchsten Gott und seinen Abspaltungen (Hypostasen) sowie aus Personifikationen seiner hervorragendsten Attribute zusammengesetzt haben. Ich glaube hierin L. v. Schroeder zustimmen zu sollen, der ungefähr dieselbe Ansicht zuletzt im ersten Bande seines überaus inhaltsreichen Werkes ‚Arische Religion‘ in überzeugender Weise vertreten hat. Es darf allerdings nicht verschwiegen werden, daß auch bei dieser Auffassung doch noch manches nach Babylon zu weisen scheint. Die Ansicht Hommels (Grundr. d. Geogr. u. Gesch. d. a. Or. 219), daß wir in Kittu, der babylonischen Personifikation des Rechtes, dem Sohne oder Diener des Šamaš, und in der ägyptischen Göttin Ma‘at, einer Personifikation der Wahrheit, Tochter des Sonnengottes Re und Gemahlin des Mondgottes Thot, ‚das Vorbild für die arische Personifizierung abstrakter Begriffe haben, wie sie dann weiter in den Namen der erano-indischen Planetengötter (*dakṣa*, *arta* etc.) und noch mehr vertieft in den speziell zarathustrischen Benennungen der Amešaspenta uns entgegentritt‘, ist mir zwar bisher immer sehr kühn erschienen. Dennoch fällt es schwer, sich des Eindrucks zu erwehren, daß zwischen den vedisch-awestischen und den babylonischen Abstraktionen<sup>1</sup> irgendein Zusammenhang bestehen müßte. Insbesondere die Personifikation und Vergöttlichung des Attributes ‚Recht‘, ‚Gerechtigkeit‘; das dann in ein verwandtschaftliches Verhältnis zur höchsten Gottheit tritt, ist so charakteristisch, daß die Vermutung, die arischen Religionen hätten diese Abstraktion von den Babyloniern übernommen, nicht ohne weiteres abgewiesen werden kann. Das Rta der Ādityas erscheint allerdings sehr selten personifiziert: RV. I, 75, 5 soll Agni außer Mitra, Varuṇa und den anderen Göttern auch dem erhabenen Rta Verehrung darbringen, und X, 66, 4 wird neben einzelnen Göttern auch das große Rta um Hilfe angefleht. Dafür ist aber das Aša der Gāṇās zum Range einer Gottheit erhoben, und Ahura Mazdā ist Vater des Aša wie des Vohu Manah und der Arəmati. Und man darf vielleicht angesichts der engen Beziehungen zwischen dem Rta und dem Aša vermuten, daß

<sup>1</sup> Wir werden im folgenden noch einige andere außer Kittu kennen lernen.



diese Auffassung des Aša älter ist und in die indo-iranische Zeit zurückreicht. Eine der wesentlichen Übereinstimmungen zwischen den Gruppen der Ādityas und Aməša Sp. besteht ja — wie hier vorweggenommen sei — darin, daß beide Abstraktionen — offenbar Attribute einer höchsten Gottheit — enthalten, und wenn auch die Abstraktionen der einen Gruppe von denen der anderen Gruppe verschieden sind, so müssen sie doch auf eine Anzahl von indo-iranischen Abstrakten zurückgehen, welche im Kreise der indo-iranischen Vorfahren der Ādityas und der Aməša Sp. zum Teile noch in ihrer begrifflichen Bedeutung als göttliche Attribute, zum anderen Teile — wie ved. *dakṣa* und *Dakṣa* — außerdem noch als Bezeichnungen von Abstraktionen verwendet worden sind. Daraus folgt weiter, daß die Abstraktionen der Gāθās nicht, wie man gewöhnlich annimmt, durchwegs Neuschöpfungen des Zoroāstra sein müssen und daß der Kreis der Ādityas, wie er uns im Veda entgegentritt, auch in bezug auf seine abstrakten Begriffe und Abstraktionen nicht immer die ursprünglichen Formen treu bewahrt haben muß. Es ist darum sehr wohl möglich, daß die Personifikation des Rta-Aša schon der indo-iranischen Zeit angehört hat. Der Umstand, daß das Rta nur im I. und X. Buche des RV. personifiziert erscheint, beweist keineswegs, daß diese Personifikation jüngeren Datums ist, er kann vielmehr geradezu als Stütze der gegenteiligen Ansicht gewertet werden. Andererseits scheint allerdings die bei Hesiod (Erga 256 ff.) überlieferte Vorstellung von Dike, der Tochter des Zeus, einer Personifikation des Rechtes und der Gerechtigkeit, in Verbindung mit den an Varuṇa und Mitra gemahnenden Vorstellungen von Zeus als einem weitblickenden (εὐρύς: vgl. *urucákṣas*) Hüter des Rechtes und Bestrafer des Unrechtes (des Meineides), dessen Auge alles sieht und wahrnimmt, und dessen 30.000 ‚Wächter‘ alle gerechten und unrecten Taten der Menschen bewachen, für den indogermanischen Ursprung dieser Abstraktion zu sprechen (vgl. auch L. v. Schroeder, Ar. Rel. I, 460 ff.). Ob dieser Schluß freilich zwingend ist, wage ich ebensowenig zu entscheiden, wie die Fragen und Zweifel, die sich auf die fremde Herkunft der für die Ādityas charakteristischen Vorstellungen beziehen, und die ich hier erörtert habe, weil sie sich mir immer wieder aufgedrängt haben. Künftige Forschungen werden wohl



auch Klarheit über diese Fragen schaffen. Ich selbst halte es — um meine Ausführungen zusammenzufassen — für wahrscheinlich, daß die Vorstellungen, durch die der Kreis der Ādityas sich von den übrigen vedischen Göttern scharf abhebt, babylonischer und letzten Endes, wenigstens zu einem Teile, sumerischer Herkunft sind, weil die Vorstellungsbereiche der Ādityas und gewisser babylonischer Götter sich insbesondere in bezug auf die Schuld fessel, den Begriff der Schuld und das Verhältnis des Menschen zu diesen Göttern auf das engste berühren, und weil mit diesen für die Ādityas charakteristischen Anschauungen alle anderen diesem Götterkreise eigentümlichen Vorstellungen, die ebenfalls in der babylonischen Religion sehr ähnliche Parallelen haben, und damit auch die Abstraktionen, denen wir hier wie dort begegnen, in einem organischen Zusammenhang zu stehen scheinen.<sup>1</sup> Dagegen meine ich, daß sich

<sup>1</sup> Nachträglich sei noch darauf hingewiesen, daß sich, wie man schon bei flüchtiger Durchsicht von G. Roeders 'Urkunden zur Religion des alten Ägypten' (Jena 1915) feststellen kann, einige dieser Vorstellungen auch in der ägyptischen Religion finden, und zwar, wie es scheint, vornehmlich in Verbindung mit den Gottheiten des Mondes und der Sonne. Re, der Sonnengott, ist König der Götter, Fürst, Herr des Himmels und der Erde, Herrscher der Unendlichkeit (l. c., p. 1—3). Er wird ferner König (Herr) des Rechtes genannt (p. 3; 5 usw.), Täter des Rechtes (p. 8), der sich über das Recht freut (p. 54), den die Gerechtigkeit zu beiden Zeiten (bei Tag und bei Nacht) umarmt (p. 1); ein Richter des Rechtes, der keine Bestechung annimmt . . . (p. 48) und den erhöht, der auf Erden Recht tut (p. 11); ein Oberster des Gerichtshofes, der das Recht feststellt und die Sünde nicht herankommen läßt (p. 47); der das Gebet des Bedrängten erhört, gütigen Herzens, wenn jemand nach ihm ruft . . ., der den Armen und in Not Geratenen richtet (d. h. ihm zu seinem Recht verhilft, p. 6); der nur einen Augenblick zürnt, nicht nachträgt, sondern Gnade übt (p. 53). Auch Osiris ist König, Herrscher, Fürst der Götter und Menschen, König der Könige, Herrscher der Herrscher und gleich Re ein guter Leiter der Götter, der das Recht in den beiden Ländern festgestellt hat (p. 22 f., 27). Worin Recht und Unrecht bestehen, ersieht man aus der Ansprache der Seele an Osiris, den obersten Totenrichter (p. 274 f.): 'Ich habe dir das Unrecht abgewehrt und habe nicht gegen Menschen gesündigt. Ich habe keine (Opfer-)Rinder geschlachtet. Ich habe nicht an der Stätte der Gerechtigkeit gelogen. Ich kenne nichts Böses und tue nichts Schlechtes . . . Ich habe den Armen nicht an seiner Habe bedrückt. Ich habe nicht getan, was der Gott verabscheut . . . Ich habe nicht getötet . . . und niemand Schmerz zugefügt . . . Ich habe den Scheffel



nicht die geringsten Anhaltspunkte für die Annahme ausfindig machen lassen, daß die babylonischen Planetengötter das Vorbild für die Ādityas und für die Aməša Sp. gewesen seien.

So wertvoll und wichtig auch eine einigermaßen sichere Beantwortung dieser Fragen wäre, ist sie doch für unsere Untersuchung nicht unentbehrlich. Denn diese hat sich nur die Aufgabe gestellt, die Spuren der Aməša Sp. in die indo-iranische Zeit zurückzuverfolgen und durch den Nachweis, daß die Ādityas und die Aməša Sp. verwandt sind, und daß die Vorstellung von den Aməša Sp. als Schutzherren des Viehes, Feuers usw. nicht ursprünglich ist, sondern sich erst aus den Abstraktionen entwickelt hat, möglichst sichere Aufschlüsse über das Wesen und die ursprüngliche Bedeutung dieses Götterkreises zu gewinnen.

In unseren bisherigen Darlegungen sind natürlich nur die wichtigsten Lösungsversuche erörtert und einer Prüfung unterzogen worden; auf einige andere Äußerungen über Wesen und ursprüngliche Bedeutung der Aməša Sp. wird noch in dem folgenden Abschnitt Bezug genommen werden. Aus der Kritik dieser Lösungsversuche, die wohl auch einige positive, in dem folgenden Kapitel zu verwertende Resultate geliefert hat, hat sich jedenfalls ergeben, daß die bisher vorliegenden Versuche,

---

nicht vergrößert oder verkleinert, . . . die Gewichte der Balkenwage nicht zu schwer gemacht . . .‘ und (p. 281 f.): ‚Keine Lüge ist in mir, und ich habe mit Wissen keine Lüge gesprochen.‘ Auch bei den Ägyptern begegnen wir dem Hinweis des Sünders auf seinen Unverstand: ‚Ich bin ein unwissender Mann, der keinen Verstand hat, und vermag Gut und Böse nicht zu unterscheiden‘ (p. 57). Gleich Re ist auch Thot, der Mondgott, König des Rechtes (p. 13). Er heißt der Wəzir, der das Recht entscheidet und die Wahrheit berechnet, der die Wahrheit liebt und dem Recht gibt, der Recht tut‘ (p. 55). Desgleichen ist der Gott Ptah Herr des Rechtes (p. 55). Der reuige Sünder spricht: ‚Ich bin ein Mann, der falsch geschworen hat bei Ptah, dem Herrn der Wahrheit, so daß er mich am Tage der Finsternis hat sehen lassen . . .‘ Er übersieht keinen Frevel irgendeines Menschen . . .‘ (p. 58). Über Ma‘at, die Personifikation der Wahrheit, näheres im folgenden Abschnitt. Darüber, ob diese Göttin, die als Doppelgöttin erscheint und deswegen um so mehr an babyl. Kittu und Mišaru erinnert, und die anderen angeführten Anschauungen zu den nach Hommel (Grundriß d. Geogr. u. Gesch., p. 122 ff.) aus Babylon entlehnten Kulturelementen gehören, wage ich kein Urteil.



unser Problem zu lösen, zum Teile völlig verkehrt sind, zum Teile noch mancher Korrekturen oder Ergänzungen bedürfen. Vielleicht gelingt es den nun folgenden Ausführungen, die Forschung über die Aməša Sp. wenigstens um ein erhebliches vorwärts zu bringen.

### III.

#### **Beweise für die Verwandtschaft der Ādityas und Aməša Spəntas und für die Ursprünglichkeit des abstrakten Charakters der Aməša Spəntas.**

Gegen die Ansicht, daß die Ādityas und Aməša Sp. trotz mancher Verschiedenheit nahe verwandt seien und auf einen aus sieben oder mehr Gestalten bestehenden Götterkreis der indo-iranischen Zeit zurückgeben, ist seit Harlez mit Vorliebe der Umstand geltend gemacht worden, daß beide Gruppen auch nicht einen einzigen Namen miteinander gemeinsam haben.<sup>1</sup> Aber weit wichtiger als eine derartige äußerliche Übereinstimmung — die übrigens durchaus nicht eine unerläßliche Voraussetzung für die Verwandtschaft der Gruppen ist — sind doch zweifellos die Ideen, um die sich beide Götterkreise gruppieren, und die in der einen oder der anderen ihrer Gestalten zum Ausdruck gelangen. Und in der Tat wäre die Zusammengehörigkeit der Ādityas und Am. Sp. schon erwiesen, wenn sie durch nichts anderes verbunden wären als durch die Idee des Rta-Aša, die beiden Gruppen in so hohem Maße eigentümlich ist, daß sie ohne dieses höchste moralische Prinzip nicht vorgestellt werden könnten. Es bildet den Grundpfeiler der Varuṇa- wie der Mazdāreligion. Wir dürfen hier davon absehen, die

<sup>1</sup> Außer Pischel, Hillebrandt, E. Lehmann hat sich auch Bloomfield (*The Religion of the Veda* 134) dieses Argumentes bedient: „The Ādityas and the Am. Sp. have been compared often, perhaps over-confidently. It is not necessary . . . to deny a certain nebulous cluster of ancillary or subsidiary divinities which hovered about the persons of the supreme Indo-Iranian twin-gods Ahura-Mithra, Varuṇa-Mitra. As a matter of fact the Am. Sp. are not the Ādityas. I do not believe that the Ādityas, indefinite in number and gradual in their development in India, represent that cluster, or even its very gradual Hindu substitutes. Several Ādityas, notably Mitra, Bhaga and Aryaman recur in the Avesta, but are not listed as Am. Sp. . . .“



Aufzählung der Epitheta der Ādityas sowie der zahlreichen Wendungen zu wiederholen, aus denen zu ersehen ist, daß der Begriff der Rta einen integrierenden Bestandteil des Vorstellungsbereiches der Ādityas bildet. Nur darauf sei nochmals (vgl. p. 122 ff.) nachdrücklich hingewiesen, daß mindestens für eine große Zahl von Stellen des RV., in denen das Rta in Verbindung mit anderen Göttern auftritt, mit einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit angenommen werden darf und durch eine eingehende Untersuchung festgestellt werden könnte, daß das dem Kreise der Ādityas ursprünglich allein eigentümliche Rta mit anderen Vorstellungen dieses Kreises (wie dem Schuld-begriff, der Vorstellung von den Spähern u. a. m.) in den Vorstellungsbereich anderer Götter hineingetragen worden ist. Wenn also das Rta für die Ādityas ebenso charakteristisch ist wie das Aša für die Am. Sp., so erhebt sich die Frage, ob das Rta und das Aša außer der etymologischen Verwandtschaft noch so viel Gemeinsames haben, daß ihre Identität über alle Zweifel erhaben ist. Da das Aša in der Religion des Zoroastrianismus zum Teile mit Vorstellungen verknüpft ist, die der Ādityareligion fremd sind, mit der Forderung nach der Pflege des Rindes und des Ackerbaues und mit besonderen eschatologischen Vorstellungen, werden wir nicht erwarten dürfen, daß das Rta und das Aša sich vollständig decken. Aber ausschlaggebend ist schon die Tatsache, daß dieses ebenso wie jenes das oberste moralische Prinzip des Rechtes, der Gerechtigkeit und der Wahrheit<sup>1</sup> und in kultischer Umdeutung die Norm für die Erfüllung religiöser Pflichten und für einen gottgefälligen, frommen Wandel bezeichnet.<sup>2</sup> Eine unwesentliche Verschiedenheit

<sup>1</sup> Die irrige Ansicht Darmesteters (vgl. oben p. 39 f.), daß das Aša und das Rta sich nicht auch auf die menschliche Moral, sondern nur auf die religiöse Moral beziehen, also nur liturgische Bedeutung besitzen, ist von Harlez mit Recht bekämpft worden (Journ. As. VII. Sér., T. XI, 1878, p. 105 ff.).

<sup>2</sup> *Rtāvan* und *ašāvan* bezeichnen also den ‚Gerechten‘ im Sinne des moralisch Vollkommenen und des Rechtgläubigen, Frommen. Während *rtāvan* fast ausschließlich Beiwort von Göttern, insbesondere der Ādityas, ist und nur selten auf Menschen angewendet wird, erscheint *ašāvan* erst im jüngeren Avesta als Beiwort von Göttern, insbesondere des Ahura Mazdā. Ich zweifle aber nicht daran, daß das jüngere Avesta hierin ältere Verhältnisse widerspiegelt.



zwischen dem Ṛta und dem Aša besteht darin, daß dieses außer in seiner begrifflichen Bedeutung auch als Abstraktion, als Name einer Gottheit erscheint, während das Ṛta, wie schon (p. 160) erwähnt, nur an zwei dem ersten und zehnten Buche des ṚV. angehörenden Stellen als Personifikation auftritt. Daraus darf zum mindesten geschlossen werden, daß das die Welt regierende und dem moralischen und religiösen Verhalten der Menschen Richtung gebende Ṛta kraft seiner überragenden Bedeutung seit jeher für den Prozeß der Personifikation, der im Aša der Gāthās vollzogen erscheint, reif gewesen ist. Da ich aber die Gewohnheit, Vorstellungen schon deswegen für jung zu erklären, weil sie dem ersten oder zehnten Maṇḍala angehören, für oft irrig und unzulässig halte — so haben z. B. die Varuṇahymnen des ersten Buches sicherlich gar manche sehr alte Züge aufbewahrt — betrachte ich es als möglich, wenn nicht wahrscheinlich, daß die Personifikation des Ṛta von Anfang an der Ādityareligion angehört habe und mit dem personifizierten Aša in die indo-iranische Zeit zurückreiche, daß also ein *ṛtá* neben einem *Ṛta* einhergegangen sei wie *dákṣa* neben *Dakṣa* und *arámati* neben der außerhalb des Āditya-kreises stehenden Göttin *Aramati*. Ein anderer Unterschied besteht darin, daß das Aša nicht auch wie das Ṛta die ‚kosmische Ordnung‘, das alles Geschehen in der Natur beherrschende Prinzip, zu bezeichnen scheint. Darmesteter hat allerdings auch diese Bedeutung für Aša nachzuweisen versucht (Orm. et Ahr. 15), aber schon Harlez hat (Journ. As. VII. Sér., T. XII, 1878, p. 168 ff.) gezeigt, daß D.'s Beweise ganz unzulänglich sind oder auf irrigen Interpretationen beruhen. Ich meine jedoch, daß das in der Natur wirkende Ṛta durch ‚Ordnung‘ überhaupt nicht richtig wiedergegeben wird, daß vielmehr ebendasselbe Recht, das die Richtschnur für das Handeln der Menschen bildet und dessen Verletzung als ‚Sünde‘ betrachtet wird, an das auch die Ādityas sich halten, die es verkünden und behüten, auch die Welt der Erscheinungen regierend gedacht ist. Ordnung und Gesetzmäßigkeit des Geschehens sind nicht mit dem Ṛta identisch, sondern eine Wirkung des allmächtig waltenden Prinzips des Rechtes. Wenn das Ṛta sich auch mit den ‚Satzungen‘ (*vratá*) und dem ‚Gesetz‘ (*dhárman*) zu berühren scheint, so fällt es doch nicht



mit diesen Begriffen zusammen. Denn mag die Gesetzmäßigkeit des Geschehens mitunter auch auf die Satzungen der Götter zurückgeführt werden, so ist doch die ursprüngliche Vorstellung zweifellos die, daß die Götter kraft des Rta wirken oder daß dieses das eigentliche Agens ist. Daher denn auch von dem Gesetz und den Satzungen des Rta die Rede ist, die eben schon die gesetzmäßige Form zum Ausdruck bringen, in der es in die Erscheinung tritt, und nicht das Rta selbst sind. Wenn Oldenberg (Nachr. Gött. Ges. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1915, p. 174) darauf hingewiesen hat, „daß das Rta viel mehr als die Wahrheit (*satyá*) im Reich fortschreitender Bewegung sein Dasein hat, seine Wirksamkeit entfaltet“, so scheint mir die Bewegung doch nicht ein wesentliches Merkmal des Rta zu sein. Das Wirken des Rta in der Natur muß sich ja vor allem an sich bewegenden Dingen äußern, an fließenden Gewässern, an den am Himmel dahinziehenden Himmelskörpern, an den Morgenröten, an dem rotierenden ‚Rade‘ des Jahres. Das Wesentliche aber ist dabei immer, daß diese Bewegung sich in richtiger, gesetzmäßiger, sich gleichbleibender Weise, in einer durch das Rta als die Verkörperung und ewige Norm alles Rechten vom Uranfang an vorgezeichneten, unabänderlichen Art vollzieht. Darum werden das Rad, das den Jahresumlauf versinnbildlicht, Rad des Rta, die dem Recht gemäßen Wege, auf denen die Himmelskörper dahinziehen, Pfade des Rta und die Gottheiten, die hinter diesen Himmelskörpern stehen, ‚das Rta besitzend‘, d. h. sich an das Rta haltend, genannt. Und es ist nur natürlich, daß auch die Ādityas, die Hüter des Rta, deren Größe durch das Rta groß ist, die durch das Rta die ganze Welt beherrschen, den Pfad des Rta wandeln. Wenn weiterhin die Ādityas auch als Führer und Lenker des Rta erscheinen, so liegt da schon eine abgeleitete Auffassung vor,<sup>1</sup> die ja auch darin zum Ausdruck kommt, daß Wirkungen des Rta als Satzungen der Götter gedeutet werden. Anstatt des Rta, das den Bahnen die Richtung vorschreibt, oder eigentlich neben ihm, wird insbesondere der große Schöpfer Varuṇa als derjenige angesehen, der der Sonne die Pfade gefurcht, dessen Satzungen des Nachts den Mond wandeln lassen, und der den

<sup>1</sup> Vgl. auch Oldenberg, Rel. d. Veda?, 198 f.



Tagen die Bahnen geschaffen hat. Aus all dem folgt wohl, daß man der wahren Bedeutung des in den Naturvorgängen wirkenden Rta, das am Himmel (RV. IV, 42, 4; V, 45, 7 f.), dort, wo man die Sonnenrosse ablöst (V, 62, 1), seinen Sitz hat, am besten gerecht wird, wenn man das Wort durch ‚Recht‘ und nicht durch den allzu farblosen und unbestimmten Ausdruck ‚Ordnung‘ wiedergibt.

Neben dem himmlischen gibt es aber noch ein auf Erden waltendes Rta, das die Norm für das sittliche Verhalten der Menschen darstellt und geradezu ihr rechtes oder gerechtes Tun bezeichnet. Es wäre gewiß verfehlt, wenn man auch diesem Rta die Bedeutung ‚Ordnung‘ unterlegen wollte. Zwar tritt auch bei ihm das von Oldenberg hervorgehobene Moment der Bewegung stark hervor. Aber auch hier ist dies nicht das Wesentliche. Vor allem ist es unverkennbar, daß die diesem Rta eigentümliche Phraseologie durch die mit dem himmlischen Rta verbundenen Vorstellungen beeinflusst ist. Mit dem himmlischen Pfad des Rta, der durch Strahlen gelenkt wird, gut gangbar und dornenlos ist (I, 136, 2; I, 105, 16; II, 27, 6),<sup>1</sup> wird der Pfad des Rta, den die Menschen wandeln, geradezu identifiziert, wie man aus den folgenden drei Stellen ersieht: ‚Gut gangbar ist der dornenlose Pfad, o Adityas, für denjenigen, welcher dem Rta nachfolgt‘ (I, 41, 4); ‚da Mitra, Aryaman und Varuṇa unsere Beschützer sind, sind die Pfade des Rta gut gangbar‘ (VIII, 31, 13); ‚auf Eurem Pfade des Rta, o Mitra und Varuṇa, mögen wir die Gefahren, wie das Wasser mittels eines Schiffes, überwinden‘ (VII, 65, 3). Dieser Pfadvorstellung entstammt offenbar auch die Verbindung *rtam i-* ‚dem R. nachfolgen‘, d. h. recht wandeln, recht tun. Hier handelt es sich also nur um Übertragungen von Vorstellungen, die mit dem himmlischen Rta verknüpft sind, auf das irdische Rta, und bei diesem tritt gewiß noch weit mehr als bei jenem das Moment der Bewegung hinter der Idee des Rechten, der unabänder-

<sup>1</sup> Hierher gehören jedenfalls auch die alten, staublosen, schön geschaffenen Pfade des zu den Ādityas in naher Beziehung stehenden Savitar (I, 35, 11). Die zweite Hälfte des erwähnten Verses *tébhir no adyá pathibhiḥ sugébhī rákṣā ca no údhi ca brūhi deva* erinnert an II, 27, 6: *pánthā . . . | tēnādityā údhi vocatā no yáchatā no . . . śárma*.



lichen Norm zurück.<sup>1</sup> Und der im *ánrta* ‚Unrecht‘ bestehende Gegensatz zum Rta läßt vollends erkennen, daß bei dem auf das Ethische gerichteten Rta die Bewegungsvorstellung zumeist überhaupt nicht mehr vorhanden gewesen ist. Darum meine ich, daß Oldenberg (Nachr. Gött. Ges. Wiss., I. c., 168 ff.) in der Unterscheidung von *rtá* und *satyá* zu weit geht. Die auch von Oldenberg hervorgehobene Verbindung von *rtá* mit Verben des Redens und die Verknüpfung von *rtá* und *ánrta* mit *satyá* beweisen vielmehr, daß *rtá*, das Recht, auch *satyá*, die Wahrheit, einschließt. So bedeutet das babylonische *kittu* (Recht) auch Wahrheit in der schon oben zitierten Stelle (Leipz. sem. Stud. II/4, p. 3 und 6): ‚Dein Wort läßt Recht (*kittu*) und Gerechtig-

<sup>1</sup> Außerdem scheint die Vorstellung mit hinein zu spielen, daß die Ādityas, die insbesondere zu Sonne und Mond in nächster Beziehung stehen und selbst als Lichtgestalten vorgestellt werden, die Wege erhellen und so gut gangbar machen, wie ja auch ‚die Morgenröte, die Pfade gut gangbar machend, vorangeht‘ (V, 80, 2). Mitra und Varuṇa werden einmal (I, 23, 5) ‚Herren des Rta, des Lichtes‘ genannt. Sie heißen darum gute Führer, die richtig führen (*ṛjunūi*: I, 90, 1), d. h. — wie mitunter ausdrücklich erwähnt wird — auf einem Wege, der aus Bedrängnis oder an Gefahren vorbeiführt. Wie ich schon oben (p. 144 ff.) ausgeführt habe, begegnen wir allen den bisher erörterten, mit dem Rta verknüpften Vorstellungen auch in den babylonisch-assyrischen Hymnen. Šamas ist Herr des Rechtes und der Gerechtigkeit, diese sind seine Söhne oder Diener. Andererseits soll das Recht (*Kittu*), sein Bote, den Šamas recht leiten, auf daß sein Weg richtig (gerade) sei. Šamas wacht aber auch über das Recht unter den Menschen, er überschaut ihre Schritte und leitet die Menschen recht. Und auch bei Šamaš ist das Hineinspielen des Gedankens an die Lichterscheinung des Gottes in die Pfadvorstellung noch deutlich wahrnehmbar. Bekanntlich ist der ‚Weg‘ oder ‚Pfad des Rechtes‘ (𐎠𐎢𐎡𐎢𐎠), auf dem Gott führen oder den er zeigen soll — im Gegensatz zum Pfad der Lüge — auch dem alten Testament, insbesondere den Psalmen, geläufig. Für ‚rechtschaffen‘ wird auch die Wendung ‚deren Weg gerade ist‘ gebraucht. Auch von den Wegen und Pfaden Gottes ist in Verbindung mit Recht und Wahrheit die Rede. Und wie Kittu den Šamaš recht leiten soll, so geht auch vor Jahveh das Recht einher. Es hat seinen Sitz im Himmel. Denn das Recht schaut vom Himmel herab (Ps. 85, 12) und ist die Stütze von Jahvehs Throne (97, 2). Daß auch hier bei der Pfadvorstellung die Lichterscheinung eine Rolle spielt, ersieht man aus Ps. 119, 104 ff.: ‚Ich hasse den Pfad der Lüge. Eine Leuchte für meinen Fuß ist dein Wort, ein Licht für meinen Pfad . . . Ich habe geschworen . . ., deine gerechten Rechtssatzungen zu beobachten.‘



keit (*mīšaru*) entstehen, so daß die Menschen die Wahrheit (*kittu*) sprechen.<sup>1</sup> Beide Bedeutungen stehen auch nebeneinander in der Stelle: ‚Ein König des Rechtes (*kittu*; = gerechter König), der die Wahrheit (*kittu*) spricht‘ (Muss-Arnolt, Handwörterb. 238). In ganz ähnlicher Weise verbinden sich auch im Alten Testament *šedeq* (Recht) und *mēšārīm* (Geradheit, Gerechtigkeit) in der Bedeutung ‚Wahrheit‘ mit Verben des Sprechens, und ‚Lippen des Rechtes (*šedeq*)‘ sind die Bezeichnung für Wahrheit sprechende Lippen.<sup>1</sup> Es kann also nicht zweifelhaft sein, daß auch bei dem auf die menschliche Moral sich beziehenden *Ṛta* nicht ‚Ordnung‘ — aber auch nicht ‚Wahrheit‘ — den Ausgangs- und Kernpunkt bildet, sondern das ‚Recht‘, und daß ‚Wahrheit‘ nur die insbesondere in der Rede sich manifestierende Seite dieses Rechtes ist. Darauf weist auch die nachher noch zu erörternde Rolle hin, die der Begriff der *druh* neben dem *Ṛta* im Vorstellungsbereich der *Ādityas* spielt. Wie sehr übrigens die Vorstellungen von dem himmlischen und dem irdischen *Ṛta*, die ja in Wirklichkeit identisch sind, in einander übergehen, lehren Stellen wie RV. VII, 60, 5: ‚[Die *Ādityas*] sind Rächer vielfachen Unrechts. . . . Sie sind im Hause des Rechtes erstarkt‘ oder VII, 66, 13: ‚Die gerechten, im Recht geborenen, durch das Recht erstarkten, Unrecht hassenden [*Ādityas*].‘

Neben diesen zwei Formen des *Ṛta* steht noch eine dritte: das im Kultus, im Opferdienst in die Erscheinung tretende *Ṛta*. Wenn es sich auch auf das ‚heilige Werk‘, auf das ‚Opfer‘ bezieht, so trifft doch die Wiedergabe durch diese Ausdrücke nicht das Wesentliche. Man geht aber auch fehl, wenn man dieses *Ṛta* als ‚Ordnung‘ auffaßt und mit Oldenberg (Rel. d. Veda<sup>2</sup>, 199) seine Verbindung mit Agni daraus erklärt, daß sich in diesem Gotte ‚mächtigste Ordnungen des natürlichen und kultischen Geschehens manifestieren‘. Das *Ṛta* des Agni — das natürlich in derselben Bedeutung auch zu anderen Göttern in Beziehung treten kann — ist vielmehr nichts anderes als das aus dem Moralischen in die Sprache der Werkfrömmig-

<sup>1</sup> Daß auch die Begriffe *haiṣya* und *aśa* nahe beieinander liegen, ergibt sich aus dem Umstand, daß Y. 43, 3 die Pfade, die sonst auch Pfade des *Aśa* heißen, und 30, 5 die (dem *Aśa* gemäßen) Taten das Beiwort *haiṣya* erhalten.



keit übersetzte Recht, das rechte Tun innerhalb der Sphäre des Kultus und die im Opfer und Gebet, also in einer kultischen Verrichtung bestehende rechte Handlung, zum Unterschied von dem im moralischen Sinne rechten Tun. Und der Pfad des Rechtes, d. h. der rechte Wandel, ist im Bereiche des Kultus die den Forderungen der Werkgerechtigkeit entsprechende gewissenhafte Erfüllung aller in das Gebiet des Kultus fallenden Pflichten, oder es ist der Pfad, auf dem das Opfer, das die wichtigste Form des in kultischem Sinne rechten Tuns darstellt, zu den Göttern geführt wird, oder auf dem diese zum Opfer herbeikommen. In diesem Sinne bedeutet die Wendung ‚dem Rta nachfolgen‘ soviel wie die Vorschriften des Kultus befolgen. Während *ṛtádḥiti* wenigstens als Beiwort der Ādityas sich auf die dem moralischen Rta entsprechende Gesinnung bezieht, ist das dem Wortschatze des Kultus angehörende *ṛtásya-dhīti* die auf das kultische Rta gerichtete Gedankeneinstellung, das Gebet, und es steht demgemäß RV. IX, 97, 34 unmittelbar neben *bráhmano manīṣá*, einer Bezeichnung des Gebetes. Und während *ṛtám vad-* ‚recht, wahr sprechen‘ und *ánṛtaṃ śap-* (I, 23, 22) ‚unrecht, falsch schwören‘ dem Bereiche der Moral angehören,<sup>1</sup> bezeichnen *ṛtāyató . . . vācasah* (II, 32, 1), *ṛtásya vācí* (X, 110, 11) und *ṛtavākéna satyéna* (IX, 113, 2) das in kultischem Sinne rechte, richtige Wort, das von der Werkgerechtigkeit auch heutzutage oft über das in moralischem Sinne wahre Wort gestellt wird, das Gebet. Die beste und bündigste Erläuterung des kultischen Rta bietet der RV. selbst mit den Worten (V, 12, 6): ‚Wer, o Agni, mit Anbetung (*námasā*) dein Opfer (*yajñám*) ehrt, der hütet das Rta (*ṛtám sá pāti*) des rötlichen Stieres (d. i. des Agni).‘ Dieselbe Bedeutungsverschiedenheit läßt sich bekanntlich auch bei *ṛjū* ‚gerade, recht, richtig‘ feststellen (vgl.

<sup>1</sup> Unrichtig ist die Ansicht (Geldner, Glossar), daß *ṛta* X, 34, 12 in *tád ṛtám vadāmi* ‚Eid‘ bedeute. Aber auch ‚Ordnung‘ (Oldenberg, Nachr. Gött. Ges., I. c., p. 176, Anm. 2) paßt nicht. Es ist vielmehr zu verstehen: ‚[Ihm strecke ich die zehn Finger entgegen (um zu bezeugen): ich werde (ihm) Geld nicht verweigern.] Das spreche ich wahr.‘ *Ṛtám vad-* ist also nicht bloß ‚schwören‘, sondern versichern, beschwören, daß es wahr sei. Ebenso meint *satya* in der späteren Literatur zunächst nicht den Eid selbst. Vielmehr bedeutet *satyam vac* (*vad* usw.) ‚als wahr bezeugen‘.



z. B. IV, 1, 17: *sūryo . . . ṛjū mārteṣu vrjinā ca pásyan* mit X, 100, 3: *ṛjūyaté yájamānāya sunvaté*). Nicht selten ist es aber schwer zu entscheiden, ob das Ṛta in moralischem oder in kultischem Sinne zu verstehen sei. Und zwar rührt dies davon her, daß dem Ṛta in jeder dieser beiden Bedeutungen dieselbe Phraseologie eigentümlich ist. Da nun für die Ādityas, in deren Vorstellungsbereiche diese Phraseologie wurzelt, das moralische Moment ganz besonders charakteristisch ist, kann es nicht zweifelhaft sein, daß das kultische Ṛta nur ein Abbild des moralischen Ṛta ist. Wie priesterliches Denken auch in Ādityahymnen dem auf das sittliche Verhalten abzielenden Ṛta die Richtung auf das Kultische gegeben hat, ersieht man sehr deutlich aus VIII, 27, 18 ff.: *sūrya udyatí . . . ṛtām dadhá, . . . ṛtām yaté chardír yemá ví dāśúṣe, . . . júhvānāya* und I, 136, 5: *dāśváṃsam . . . aryamābhí rakṣaty ṛjūyāntam ánu vratám | uk-thair yá enoḥ paribhūṣati vratám*. Dieses Verhältnis zwischen den zwei Ṛta-Arten, bei dem die Grenzen zwischen der moralischen und der kultischen Bedeutung oft verschwimmen, und mitunter auch noch die Vorstellung von dem himmlischen Ṛta hineinspielt,<sup>1</sup> offenbart sich mit besonderer Schärfe in der Beziehung des Agni zum Ṛta. Denn Agnis Epitheta *ṛtāvan, ṛtāvṛdh, ṛtājāta, ṛtádhití, ṛtāsya gopā, ṛtāsya rathí* u. a. m., die dann zum Teile auch anderen Göttern beigelegt wurden, sind zweifellos von den Ādityas her auf Agni übertragen worden, wobei das in diesen Ausdrücken wie in *ṛtāsya pánthāḥ* enthaltene *ṛta* die Beziehung auf das vornehmlich in der Opfer-

<sup>1</sup> Obwohl bei dem biblischen *sedeq* („Recht, Gerechtigkeit“), insbesondere in den Psalmen, das moralische Moment sehr stark betont wird (vgl. z. B. Ps. 15, 2 ff.: „Wer in Unschuld wandelt, Recht übt und Wahrheit spricht in seinem Herzen, nicht verleumdet, seinem Nächsten nichts Böses tut, . . . sein Geld nicht um Zinsen gibt, Bestechung . . . nicht annimmt“), so ist doch wohl bisweilen auch in diesem Worte sowie in *צדק* („Gerechtigkeit“) und *יָשָׁר* („gerade, rechtschaffen“) Beziehung auf die Beobachtung des religiösen Gesetzes enthalten. Und *צדק* („der Gerechte“) ist mehr und mehr zur Bezeichnung des Frommen geworden. Wie das Ṛta, weisen übrigens auch *vratá* (vgl. das *vratám* der Ādityas I, 25, 1; III, 59, 3 mit den *vratāni* des Agni III, 3, 9, ferner *avratá, anyúvrata, úpavrata*) und *dhárman* (vgl. VII, 89, 5: *táva dhármā yuyopimá* mit V, 26, 6: *samidhānāḥ . . . dhármāṇi puṣyasi*) neben ihrer kosmischen Funktion moralische und kultische Bedeutung auf.



darbringung sich äußernde rechte Werk erhalten hat.<sup>1</sup> Aus der engen Verbindung Agnis mit diesem Rta und aus dem Umstand, daß in dem kultischen Rta auch noch die Erinnerung an seine moralische Bedeutung lebendig ist, und nicht sosehr aus der Wesensverwandtschaft mit Varuṇa und Mitra erklärt sich die Tatsache, daß Agni zu den Ādityas, insbesondere zu Varuṇa und Mitra, und zu Aditi in sehr naher Beziehung steht, daß auch bei ihm das moralische Moment stark hervortritt, und daß er außer den ihm mit den Adityas gemeinsamen Beiwörtern *rtāvan*, *rtāvīdh*, *rtājāta* usw. auch die besonders für die Ādityas charakteristischen Epitheta *adrūh*, *ādabdhā*, *dūḍābha*, *pūtādakṣa(s)* u. a. m. erhält. Nicht darum also, weil — wie Oldenberg (Rel. d. Veda<sup>2</sup>, p. 199 mit Bergaigne, Rel. véd. III, 169) meint — Agni ‚als nächster göttlicher Genosse des menschlichen Lebens alles sündige Tun durchschaut‘, und weil sich (Oldenberg, l. c., 304) neben den Ādityas ‚besonders die Gestalt Agnis dem Bedürfnis des Glaubens darbot, die Welt des Rechts mit der Götterwelt verknüpft zu sehen‘, ist Agni ein Rechtsschützer und ‚Vorkämpfer von Recht und Ordnung‘ geworden, sondern der Umstand, daß Agni als Opferfahrer und priesterlicher Gott mit der kultischen Ausprägung des Rta auf das engste verknüpft war, hat die Annäherung und Angleichung Agnis an die Ādityas, die Hüter des himmlischen und Wächter des irdischen, moralischen Rta, und die Übertragung von Zügen Ādityas auf Agni herbeigeführt.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Fälschlich und in höchst überflüssiger Weise hat Geldner (Glossar) dem Worte *rtā* in einigen Zusammensetzungen die Bedeutung ‚die rechte (Opfer-)Zeit‘ beigelegt. So sollen *rtopā* ‚die rechte Zeit, die Opferzeit während, einhaltend‘, *rtayūj* ‚zur rechten (Opfer-)Zeit, pünktlich angeschirrt‘, *rtējā* ‚zur bestimmten Zeit geboren; pünktlich‘ bedeuten. Daß man mit den oben für *rtā* festgestellten Bedeutungen auf das beste auskommt, braucht nicht weiter auseinandergesetzt zu werden. Falsch ist auch Grassmanns Wiedergabe von *rtēna* VII, 75, 1 durch ‚rechtzeitig‘.

<sup>2</sup> Ich habe schon oben (p. 157) bemerkt, daß die dem Agni zugeschriebene Befreiung des Śunahṣepa und die Lösung der Schuldfessel durch Agni Züge sind, die er von Varuṇa übernommen hat. Es ist aber auch unverkennbar, daß die Schuldvorstellung selbst, wo sie in Verbindung mit Agni auftritt, aus dem Vorstellungsbereich der Ādityas entlehnt ist. Diese Abhängigkeit verrät sich schon durch die große Ähnlichkeit des Wortlautes der an Agni und an die Ādityas gerichteten Verse. So erinnert IV, 3, 13: *mā kāsya yakṣām sādām id dhuró gā mā veśāsya pra-*



Ich habe diese Erörterung über das vedische Rta nicht nur deshalb eingeschaltet, weil die bisherigen Auffassungen dieses Begriffes mir nicht befriedigend erschienen sind, sondern auch aus dem Grunde, weil ich meine, daß das awestische Aša mit dem Rta in den für dieses festgestellten Ausprägungen und Bedeutungen übereinstimmt, obwohl die Lehre Zarathuštras den Begriff des Aša im übrigen mit einem neuen Inhalt erfüllt hat. Darmesteters Beweise für die kosmische Bedeutung des Aša sind, wie ich schon oben (p. 166) bemerkt habe, ganz unzulänglich, obwohl sie manches Treffende enthalten. Dennoch lassen sich noch Spuren dieser Funktion des Aša nachweisen.

---

*minatō mápéḥ | mā bhrátur agne ánrjor ṛṇám ver mā sákhyur dáksam ripór bhujema* an die Verse V, 85, 7: *arymyàṃ varuṇa mitryàṃ vā sákhāyaṃ vā súdam id bhrátaram vā | vesám vā nityaṃ varuṇāraṇam vā yát sīm āgaś cakṛmā śísráthas tát*, V, 70, 4 (an Varuṇa-Mitra): *mā kásya . . . yakṣám bhujema tanúbhiḥ*, VII, 88, 6: *yá āpír nityo varuṇa priyáḥ sán tvám āgāṃsi kṛṇácat sákḥā te | mā ta énasvanto yakṣin bhujema*, VI, 51, 7: *mā va éno anyákṛtaṃ bhujema . . . svayám ripús tanvám rīṣīṣṭa*, VII, 52, 2: *mā vo bhujemānyájātam énaḥ*, II, 28, 9: *māhám . . . anyákṛtena* (sc. *ṛnéna*) *bhojam*. Der Agnivers IV, 3, 13 unterscheidet sich von V, 85, 7 dadurch, daß in diesem von der sündigen Handlung gegen den Freund, Bruder usw., in jenem von dem sündigen Treiben des Freundes, Bruders usw., dessentwegen der Gott nicht den Dichter strafen möge, die Rede ist. (*Yakṣá*, das parallel zu *ṛṇa* und *énas* gebraucht wird, muß eine Art sündhaften Handelns, wohl — wie Geldner angenommen hat — heimtückische Zauberkünste bezeichnen, die von den Göttern, besonders den Ādityas, verfolgt und bestraft werden; es entsprechen einander *yakṣám gā* und *ṛṇa-yá*, *ṛṇám rī*.) Daß der erwähnte Agnivers aus Vorstellungen des Ādityakreises geschöpft hat, geht auch daraus hervor, daß Agni im 5. Verse desselben Liedes gefragt wird, welche Sünde des Beters er den Ādityas (und einigen andern Göttern) mitteilen werde, und daß in anderen Versen neben dem kultischen Rta auch der Macht des kosmischen Rta Erwähnung geschieht. Auch die Hüter und Späher des Agni sind, wie schon die Epitheta (*ádabdhā*, *ásvapnāḥ*, *ánimīṣat*) beweisen, aus dem Vorstellungsbereich der Ādityas herübergenommen. Wie nahe beieinander die kultische und die dem Ādityakreise angehörige moralische Bedeutung des Rta liegen und wie leicht die Überleitung von der einen zu der anderen erfolgen konnte, erkennt man sehr deutlich z. B. aus dem Liede V, 12 (an Agni). Und wie der Gedanke an das kosmische Rta hineinspielt, zeigt z. B. V, 1, 7: *ā yás tatāna ródasī ṛténa*. Das Umgekehrte liegt vor I, 41, 5: *yám yajñám nátyathā . . . ādityā rjúnā pathā*. — Das Verhältnis des Soma zum Rta ist dem des Agni zum Rta ganz ähnlich.



Sie ist meines Erachtens noch erkennbar in Y. 31, 13: *yā frasā āvišyā yā rā mazdā pərəsāitē tayā | yō rā kasāuš aēnəhō ā mazištəm (a)yamaitē būjəm | tā ēašmōng Ɔwisrā hārō aibi ašā (aibi) vaēnahī vīspā* (,welche offenkundigen oder welche heimlichen [Handlungen], o M., mit Strafe bestraft werden, oder wer [sogar] für ein geringes Vergehen sehr große Sühne sich zuzieht, alles das überschaut du wachsam in [deinem] Auge durch das leuchtende Aša'). Zunächst sei festgestellt, daß diese Strophe nicht bloß durch das Aša an Verse von Ādityahymnen erinnert. Auch die Ādityas sind ja Wächter, die überallhin schauen und die bösen und die guten Taten wahrnehmen und das Unrecht bestrafen. Und RV. VIII, 47, 8 werden sie, die wie Späher von dem Beobachtungsort hērniederschauen (11), angefleht, von großer und von kleiner Sünde zu befreien (*yūyām mahó na énasō yūyām árbhād uruṣyata*), und im 13. Verse desselben Liedes folgt die Bitte, sie mögen die offenkundige und die verborgene Übeltat (*yád āvir yád apīcyām . . .*, vgl. zu *tayā* in unserer Strophe Ath. V. IV, 16, 1: *yá stāyán mányate cárant sárvaṃ devá idám viduḥ* und ibid. VII, 108, 1: *yó na stāyád dípsati yó na āvíḥ*) weithin zu verscheuchen. Vielleicht darf man aber auch in der Verbindung *aēnəhō būj* einen Berührungspunkt mit der Vorstellungswelt der Ādityas sehen. Ich betrachte es als gewiß, daß *būj* soviel wie Strafe, Sühne, Buße bedeutet — auch Bartholomae, Air. Wtb. gibt es durch ,Buße' wieder — halte aber die Ableitung des Wortes in dieser Bedeutung von der Wurzel *būj* ,lösen, befreien, retten' für ganz unwahrscheinlich, obwohl Bartholomae auf asächs. *bōta* ,Heilung': nhd. *buße* hinweist. Bei dieser Ableitung würde sich für *aēnəhō būj* doch eher der Sinn ,Befreiung (*bōžišn*, *śuddhi*) von der Sünde' ergeben.<sup>1</sup> Ich ziehe es deshalb, aber auch aus sachlichen Gründen vor, *aēnəhō būj* an die oben angeführten, in Ādityahymnen vorkommenden Wendungen *mā . . . éno* (*yak-šám*, *ṛnéna*) *bhujema* (*bhojam*) anzuschließen, in denen *bhuj* ,auskosten, büßen' bedeutet. Gegen diese Auffassung läßt sich allerdings geltend machen, daß im Iranischen eine Wurzel *būj* mit der Bedeutung ,genießen' nicht nachgewiesen werden kann. Aber ausschlaggebende Bedeutung wird man diesem Einwand

<sup>1</sup> Vgl. *énaḥ* und *énasaḥ* mit *Ɔmuc* RV. I, 24, 9; VIII, 18, 12.



nicht zubilligen. Gehört also diese Strophe zu den nicht eben zahlreichen Stellen der Gāthas, in denen ältere, vorzoroastrische Vorstellungen sich noch rein erhalten haben, so werden wir uns nicht wundern, wenn wir in ihr auch der kosmischen Bedeutung des Aša begegnen. Sie ist noch deutlicher erkennbar, wenn man den Instrumental *ḡwisrā* (‘leuchtend’) nicht im Anschluß an Roth und Bartholomae mit dem angeblich instrumental gebrauchten Lokativ *čašmāng*, der auch sonst noch in den Gāthas von Verben des Sehens regiert wird (‘im Auge wahrnehmen’), sondern, was am natürlichsten ist, mit *ašā* verbindet. Aša wird ja auch Y. 32, 2 *χ<sup>v</sup>ānvat* ‘lichtbegabt’ genannt, und seine Wohnstätten sind lichterfüllt (*χ<sup>v</sup>anvaitiš*: Y. 16, 7). Mazdā überschaut also wachsam in seinem Auge durch das leuchtende Aša alles sündige Tun. Wir dürfen wohl annehmen, daß mit diesem Auge die Sonne gemeint ist, die ja Y. 1, 11 ausdrücklich als das Auge des Ahura Mazdā bezeichnet wird, wie sie im Veda das Auge des Varuṇa und Mitra ist. In dieser Beziehung des Aša zur Sonne und zum Licht kommt aber zweifellos die alte kosmische Funktion des Aša zum Ausdruck. Denn dieselbe Beziehung ist auch für das kosmische Rta charakteristisch. Es hat ja seinen Sitz dort, wo man die Sonnenrosse ablöst (V, 62, 1), die Sonne — das Auge des Varuṇa und Mitra — ist das helle, sehenswerte Antlitz des Rta (VI, 51, 1), Varuṇa und Mitra sind Herren des Rta, des Lichtes (I, 23, 5), der Pfad des Rta und das Auge des Bhaga (d. i. die Sonne) werden durch Strahlen gelenkt (I, 136, 2), und die Sonne schaut ebenso wie die Ādityas, die Hüter des Rta, Recht und Unrecht bei den Menschen.<sup>1</sup>

Eine Nachwirkung der kosmischen Bedeutung des Aša, die dem Walten des Rta in den Naturvorgängen entspricht, scheint sich ferner darin zu äußern, daß sich in Y. 44, 3—5 an die Frage, wer der uranfängliche Vater des Aša sei, unmittelbar die Fragen anschließen, wer den Weg von Sonne und

<sup>1</sup> Hierher gehört wohl auch X, 62, 3 (vgl. auch 2 und V, 45, 7 f.): *yó* (sc. *āigirasah*) *rténa sūryam ārohayān divi*. obwohl hier auch der Gedanke an das kultische Rta (Gebet) mitspielt. Vgl. IV, 13, 2: *ānuvratām vāruṇo yanti mītró yāt sūryam divy ārohāyanti*. Ein weiteres Beispiel ist V, 63, 7: *rténa víśvaṃ bhūvanam ví rājathah sūryam ā dhattho divi* . .



Sternen festsetzte, durch wen der Mond wachse und abnehme, wer die Erde drunten und den Luftraum festhielt, so daß sie nicht hinabfielen, usw.<sup>1</sup> Die Berechtigung dieser Vermutung wird schwerlich durch den Umstand beeinträchtigt, daß die Reihe dieser auf Naturvorgänge sich beziehenden Fragen durch die Frage unterbrochen wird, wer der Schöpfer des Vohu Manah sei.

Auch die Pfadvorstellung, die im Awesta vornehmlich in Verbindung mit Aša auftritt, setzt ein kosmisches Aša voraus, wie der Pfad der Ādityas und des Rta das kosmische Rta zur Voraussetzung hat (vgl. oben p. 167 ff.). Bezeichnen auch der Pfad oder die Pfade des Aša zumeist nur den rechten sittlichen oder religiösen Wandel, so hat doch die Strophe Y. 33, 5: „... wenn ich zum langen Leben gelange, zum Reich des Vohu M., zu Aša hin, zu den geraden Pfaden (*ərəzūš paṇō*), bei welchen Mazdā Ahura wohnt“, noch die ursprüngliche Vorstellung von den himmlischen Pfaden bewahrt. Dasselbe gilt für Y. 43, 3: „... der uns die geraden Pfade des Nutzens lehren möchte, die des körperhaften und geistigen [d. i. jenseitigen] Lebens, die wahren, zu den Wesen hin, bei denen Ahura wohnt“ und Y. 68, 13: „... der der geradeste (*razištō*) [Pfad] ist zu Aša hin und zum lichten, alle Seligkeit enthaltenden besten Leben der Anhänger des Aša“. Übrigens hätte auch die Vergöttlichung des Aša nicht zustande kommen können, wenn nicht von Anfang an die Vorstellung von einem himmlischen, in der Welt der Götter wirkenden Aša vorhanden gewesen wäre.

Wenn sich demnach auch diese Bedeutung des Aša noch nachweisen läßt, so darf man schließen, daß sie ehemals eine größere Rolle gespielt hat und nur durch rein zaraθuštrische Ideen in den Hintergrund gedrängt worden ist. Selbst bei dem moralischen Aša hat sich der Einfluß neuer Anschauungen so sehr geltend gemacht, daß man das Aša für wesentlich ver-

<sup>1</sup> Die umgekehrte Reihenfolge RV. I, 105, 1 ff.: *candrāmā . . . dhāvate divi . . . , mó śú devā adāḥ svār áva pādi divás pári . . . , kvà ṛtām pūrvyām gatām . . . , kád va ṛtām kád ánṛtam*. Obwohl hier *ṛtā* neben *yajñā* und *āhuti* steht, spielt doch wohl der Gedanke an das kosmische Rta hinein. Darauf deuten auch zwei der folgenden Verse hin: *kád va ṛtāsya dharmasí kád vārunasya cákṣanam | kád aryamno mahás pathá . . . , ṛtām arṣanti síndhavaḥ*.

Sitzungsber. d. phil.-hist. Kl. 176. Bd. 7. Abh.



schieden von dem vedischen Rta halten könnte, wenn sich nicht noch ältere Züge erschließen ließen, die dem Aša mit dem Rta einst gemeinsam gewesen sein müssen. Das Wesen des awestischen Aša ist durch dessen Gegensatz zur Druj gekennzeichnet. Aber im Awesta, insbesondere in den Gāthās, ist das Aša nicht mehr die Norm für die mannigfachen Arten sittlichen Verhaltens, sondern wird in ganz einseitiger Weise auf die Pflege des Rindes und des Ackerbaus oder ganz allgemein auf die Befolgung der Religion und der Satzungen des Ahura Mazdā bezogen. Wer diesen Forderungen zuwiderhandelt, wird als Anhänger der Druj betrachtet. Der Viehzüchter wird unmittelbar neben dem richtig Lebenden genannt (Y. 29, 5: *ərəzəjyōi . . . fšuyentē*, vgl. 31, 2: *ašāt hačā jvāmahī*); er ist ein Anhänger des Aša (*ašavā*: 58, 4); durch das Aša fördert man die Landwirtschaft (44, 20); wer Getreide anbaut, baut das Aša an (Vidēvd. 3, 31); und der schlechthandelnde Anhänger der Druj frevelt an dem Vieh und an den Leuten des nicht betrügenden (*adrujyantō*) Landmannes (Y. 31, 15). Es fällt darum auch schwer, anzunehmen, daß das durch die beiden uranfänglichen Geister repräsentierte Gute und Böse in Gedanken, Wort und Tat (30, 3) sich auch noch auf andere sittliche Grundsätze und deren Verneinung beziehe. Nur selten findet sich eine Äußerung, die ausdrücklich nach dieser Richtung weist, wie etwa die Bemerkung (Vidēvd. 4, 43), daß diejenigen, welche für einen Totschlag die entsprechende Strafe erhalten haben, sich hernach wieder im Einklang mit dem Pfade und der Vorschrift des Aša befinden. Doch sind Anzeichen dafür vorhanden, daß der Begriff des Aša gleich dem des Rta im Gegensatze zur Druj, die zur Verkörperung alles Sündhaften und Lasterhaften geworden ist, alles in moralischem Sinne Gute und Rechte eingeschlossen hat. So deutet noch die oben als Beweis für die kosmische Funktion des Aša herangezogene Strophe Y. 31, 13, nach der Mazdā durch das leuchtende Aša alles sündige Tun überschaut, auf die allgemein moralische Bedeutung des Aša hin. Ein noch wertvolleres Zeugnis aber liegt in dem Umstand, daß der Gegensatz von *aša* und *druj* eine Parallele in der vedischen Gegenüberstellung von *rta* und *druh* hat. Die Tragweite dieser Tatsache ist bisher nicht erkannt worden, und Oldenberg hat sie sehr unterschätzt, wenn er (Nachr. Gött. Ges. Wiss., Phil.-



hist. Kl. 1915, 179) den Umstand, daß *druj* und *dragvant* ‚die stehenden Schlagworte für den Gegensatz des Aša geworden sind, speziell iranischer Entwicklung‘ zuschreibt, ‚zu welcher der in Iran aufkommende Dualismus den Antrieb gab‘. Wohl tritt uns der Gegensatz zwischen *ṛta* und *druh* bei weitem nicht so scharf ausgeprägt entgegen wie der zwischen *aša* und *druj*. Aber es genügt, daß er tatsächlich vorhanden ist, und es verspricht nichts, daß in einzelnen Fällen (wie I, 133, 1; IV, 23, 7 f.; VII, 75, 1) die Hexe Druh, die Verkörperung des Truges, dem *Ṛta* gegenübersteht.<sup>1</sup> Eine Anzahl von Stellen, in denen Ableitungen von *Ṛdruh* in der Nähe der *Ṛta*-Vorstellung erscheinen, hat schon Oldenberg (l. c. 179, Anm. 2) namhaft gemacht. Aus ihnen seien die Verse I, 23, 22 (. . . *yád vāhām abhidudróha yád vā śepá utānṛtam*) und 122, 9 (an Mitra-Varuṇa), wo dem *abhidhrūk* (‚Betrüger‘) der *ṛtāvā* (‚der Anhänger des Rechtes‘, hier in kultischem Sinne) gegenübergestellt wird, besonders hervorgehoben. Es kommen aber noch zahlreiche andere Stellen in Betracht, welche überdies die sehr bedeutsame Feststellung gestatten, daß diese Ableitungen der *Ṛdruh* mit Vorliebe in Verbindung mit den *Ādityas* und dem ihnen nahestehenden Götterpaar des Himmels und der Erde gebraucht werden, sowie in Stellen, in deren Umgebung auch die *Ādityas* erscheinen. Hierher gehören V, 68, 4 (Mitra-Var.): *ṛtām ṛténa sávantā . . . adrúhā* (‚frei von Trug‘); VII, 66, 18 (M.-Var.) *adrúhā* und 19: *ṛtāvṛdhā*; II, 41, 5 (M.-Var.): *ánabhidruhā*, in 4: *ṛtāvṛdhā*; IV, 56, 2 (Himmel und Erde): *ṛtāvarī adrúhā*; III, 56, 1 (H. und E.): *adrúhā* (neben *vratā . . . dhruvāṇi*), in 2: *ṛtām*; I, 159, 2 (Vater Himmel): *adrúhaḥ*, in 1 (Himmel u. E.): *ṛtāvṛdhā*; X, 66, 8 (Alle Götter): *dhṛtāvratāḥ*

<sup>1</sup> Auch in II, 23, 17: *ṛṇaciḍ ṛṇayá bráhmanas pátir druho hantá mahá ṛtásya dhartári* kann schon die Personifikation Druh vorliegen (vgl. Y. 57, 15 von Sraoša: *ṣanta daēvayā druṣō*), dann ist aber auch die begriffliche Bedeutung ‚Trug‘ noch lebendig (vgl. IV, 23, 8: *vṛjināni hanti*; X, 87, 11: *ṛtām . . . ánṛtena hanti*), zumal da in dem vorhergehenden Verse von der ‚Stätte des Truges‘ (*druhás padé*, auch V, 74, 4) die Rede ist, an der die Diebe sich aufhalten. Außer *mahá ṛtásya dhartári* weisen noch *asurya* (Vers 2), *rátham ṛtásya* (3), *sunītibhir nayasi* (4), *vratāya* (6), *ánāgasah* (7), *ṛtaprajāta* (15), vielleicht auch *abhidipsūḥ* (10) und *abhidipsvāḥ* (13) auf Beeinflussung durch den Vorstellungskreis der *Ādityas* hin.



*kṣatṛíyāḥ . . . ṛtasāpo adrúhaḥ* (vorher öfters die *Ādityas* erwähnt, von denen diese vier Epitheta herkommen) und in 1: *ṛtāvṛdhah*; IX, 73, 7 (in einem Hymnus, der voll ist von Vorstellungen des *Ādityakreises*): *adrúha spáśah* (es folgt in 8: *ṛtasya gopā ná dābhāya*); VIII, 27, 9 und 15 (in einem Liede, in dem öfter der *Ādityas* Erwähnung geschieht): *adruhaḥ* von ‚Allen Göttern‘ (in 15 werden Varuṇa und Mitra angerufen); ebenso II, 1, 14 (in 13 den *viśve amṛtāsaḥ* parallel die *Ādityas*) und IX, 102, 5: *asyá vraté sajośaso viśve devāso adrúhaḥ*, in 6: *ṛtāvṛdhah*. In VIII, 19, 34 werden die *Ādityas* als *adruhaḥ* (35: *syáméd ṛtasya rathyāḥ*) und V, 70, 2 Mitra und Varuṇa als *adruhvāṇā* angerufen. Wie fest der Begriff der *druh* gerade im Vorstellungsbereich der *Ādityas* verankert ist, ersieht man ferner aus folgenden Tatsachen. Die von den Vätern begangenen Sünden, um deren Fortschaffung Varuṇa angefleht wird, werden VII, 86, 5 *drugdhāni* ‚Trughandlungen‘ genannt (vgl. auch Ath. V. I, 10, 2: *varuṇa . . . viśvaṃ . . . nicikéṣi drugdhām*), und in dem an Atri gerichteten Verse V, 40, 7, in dem auch Mitra und Varuṇa erwähnt werden, heißt der böse Dämon *drugdháḥ* ‚der Betrüger‘. Dem Varuṇa wird I, 25, 14 nachgerühmt, daß diejenigen, die (sonst) zu täuschen suchen (*dip-sívaḥ*) und die Trug Übenden (*drúhvāṇah*) unter den Menschen, ihn nicht zu täuschen versuchen; Varuṇa wird VII, 89, 5 angefleht, den an dem Göttergeschlecht verübten Betrug (*yát . . . abhidrohám . . . cárāmasi*, darnach X, 164, 4: *yád indra brahmaṇas pate ’bhidroháṃ cárāmasi*) zu vergeben, und der *Ādityas* Listen sind (II, 27, 16) gegen den Betrüger (*abhidrúhe*) ins Werk gesetzt. Es kann demnach nicht zweifelhaft sein, daß der Begriff der *druh* wie der des *ṛtá*, der Schuld u. a. m. ursprünglich nur dem Vorstellungsbereich der *Ādityas* angehört hat und von da in die Vorstellungskreise anderer Götter (vgl. z. B. in Indrahymnen VI, 22, 8: *jánāya drúhvāṇe* und X, 99, 7: *drúhvāṇe mánuṣe*) hineingetragen worden ist. So beschützen gleich den *Ādityas* (VIII, 47, 1) natürlich auch andere Götter den Menschen vor Trug (*druh*). Hierbei fällt noch sehr ins Gewicht, daß den mit Vorliebe in Verbindung mit den *Ādityas* gebrauchten Zusammensetzungen von *druh* mit der Präposition *abhi* (*abhidrúh*, *abhidrohá*), die beinahe ausschließlich in Verbindung mit Mitra (*miθra*) insbesondere im Yašt des Mitra



vorkommenden Zusammensetzungen *aiwi-Vdruj*, (*nōit*) *aiwi.drao-χda*, *anaiwi.druχta* (*-druχda*) entsprechen.<sup>1</sup> Wir haben es da nämlich nicht mit irgendeiner unbedeutenden sprachlichen Parallele zu tun, sondern mit einem der charakteristischen Züge, die den *Ādityas* und dem allerdings außerhalb der Gruppe der *Ameša Sp.* stehenden awestischen *Miθra* gemeinsam sind. So stimmen ja die *Ādityas* und *Miθra* auch in der Vorstellung von den Spähern (*spāš* : *spas*) überein, die alles wahrnehmend dazusitzen (RV. I, 25, 13: *pāri spāśo nī śedire*, vgl. IV, 4, 12: *pāyārah . . . niṣādyāgne tāva*, und Yt. 10, 45: *spasō ānhāire miθrahe*) und als Unrecht strafende und die Rechthandelnden beschützende Mächte aufgefaßt werden. Die *Ādityas* und *Miθra* haben aber nicht nur ihre Späher (vgl. auch VI, 67, 5; VII, 61, 3), sie werden auch selbst als solche vorgestellt (II, 27, 3: *ādityāsa . . . ādabdhāso . . . bhūryakṣāḥ . . . antāḥ paśyanti . . .*; V, 62, 8 usw.; Yt. 10, 46: *spāš viḍaēta adaoγamnō* und ibid. 61; *Miθras* Epitheta *hazaxra.gaoša* und *baēvarā.čašman*) oder mit Spähern verglichen (VIII, 47, 11).<sup>2</sup> Und wie die *Ādityas* gleich Spähern von dem Beobachtungsort (*kūla*) herabschauen, so haben auch die Späher des *Miθra* und dieser selbst ihre Beobachtungsstätten (*vaēdayanā*: Yt. 10, 45, *pərəθu.vaēdayana*: 7). Mit diesen Übereinstimmungen aber steht im engsten Zusammenhang, daß die

<sup>1</sup> Vgl. auch Yt. 10, 80: *nipāta ahi adružam*.

<sup>2</sup> Wie die *Ādityas* Späher und Hüter (*pāyārah*) zugleich sind (vgl. VIII, 18, 2: *ādabdhāḥ sánti pāyārah*), so sind ihre Späher mit ihren Hütern (V, 70, 3) identisch. Dies gilt auch für die einigen anderen Göttern (besonders Agni) zugeschriebenen Späher und Hüter, deren Herkunft aus dem Vorstellungsbereich der *Ādityas* nicht zweifelhaft ist. Vgl. zu VIII, 18, 2 noch VI, 67, 5: *sánti spāśo ādabdhāso amūrāḥ*, ferner V, 70, 2f. (*Varuṇa-Mitra*): *adruhvāṇā pātām no rudrā pāyūbhiḥ* mit IX, 73, 7f.: *rudrāsa eṣām . . . adruha spāśaḥ . . . | ṛtasya gopā ná dābhāya sukrātuḥ*, I, 95, 9 (Agni): *ādabdhēbhiḥ pāyūbhiḥ pāhy asmān* (ähnlich I, 143, 8; VI, 8, 7; VI, 71, 3), IV, 4, 12 (Agni): *āsvapnajaḥ . . . pāyārah . . . naḥ pāntv amūra* (II, 27, 9 die *Ādityas*: *āsvapnajo animiṣā ādabdhāḥ*), IV, 4, 3: *prāti spāśo vi sṛja . . . bhavā pāyūr . . . ādabdhāḥ*. Und wie die *Ādityas* die Späher- und Hütereigenschaft vereinigen (vgl. besonders VIII, 47, 11: *āva hi khyāta . . . iva spāśaḥ | . . . ānu no neṣathā sugām*), so nehmen die Späher des *Miθra* nicht nur die *Miθrabetrüger* wahr, sondern behüten auch die Wege (Yt. 10, 45: *paθō pāntō*) derjenigen, welchen die *Miθrabetrüger* nachstellen, und *Miθra* selbst ist Hüter und Späher (ibid. 46: *pavā . . . spāš*).



Ādityas und Miθra die Epitheta ‚wachsam‘ und ‚nicht schlafend‘ (I, 136, 3: *jāgrvāṃsā*; II, 27, 9: *āsvāpnajāḥ*; Yt. 10, 7 usw.: *aṣṣafnəm jāyaurvāṇhəm*) erhalten. Dazu gesellt sich noch eine Entsprechung von Beiwörtern, die mit der Späher- und Hütereigenschaft der Ādityas und des Miθra in Verbindung stehen. Wie nämlich *adaoya* und *adaoyamna* (‚nicht zu täuschen‘, von *īdab*) Epitheta des Miθra sind (Yt. 12, 1 auch von Ahura Mazda), so werden mit Vorliebe den Ādityas die Beiwörter *ādabdhā* und *dūlābha* beigelegt.<sup>1</sup> Und zwar erscheint *ādabdhā* gewöhnlich in der Nähe von Ausdrücken oder Wendungen, die besagen, daß die himmlischen Mächte allsehend, allwissend (vgl. I, 24, 13: *rāruṇaḥ . . . vidvān ādabdhāḥ*)<sup>2</sup> oder Hüter (Beschützer, *pāyū*, *gopā*) sind. Ebenso wird *adaoyamna*, das Beiwort des Miθra, nicht nur mit *vidāeta* (‚überallhin sehend‘) und *parā* (‚behütend‘, Yt. 10, 46), sondern (ibid. 24 usw.) auch mit *vīspō.vīdvā* (‚allwissend‘) verbunden. Dem Kreise der Ādityas gehört ursprünglich wohl auch die Vorstellung an, daß der Wille

<sup>1</sup> Daß *ādabdhā* eine in erster Linie mit dem Ādityakult verbundene Bezeichnung gewesen ist, geht, abgesehen von der Häufigkeit der Stellen, in denen die Ādityas *ādabdhāḥ* genannt werden, auch daraus hervor, daß auch das Auge des Mitra und des Varuṇa (VI, 51, 1), die Satzungen des Varuṇa (I, 24, 10; III, 54, 18) und der Ādityas (VII, 66, 6), ihr Denken (VI, 51, 3: *ādabdhadhīn*) und der unter ihrer Führung stehende Mensch das Beiwort *ādabdhā* erhalten. Ähnlich wird *dūlābha* außer von den Ādityas auch von der Geisteskraft (*dākṣa*) des Mitra und des Varuṇa gebraucht (I, 15, 6).

<sup>2</sup> Öfter ist dies der Fall bei *ādābhya*, das allerdings zumeist als Beiwort anderer Götter als der Ādityas gebraucht wird (wobei jedoch manche Stellen, wie IV, 53, 4; I, 22, 18, Beeinflussung durch Ādityavorstellungen verraten). Vgl. X, 11, 1 (an Agni): *yahvō āditer ādābhyaḥ | vīsvam sā veda vāruṇo yāthā*; III, 26, 4: *marūto vīsvāvedasaḥ . . . ādābhyaḥ*; VIII, 50 (61), 12 (Indra): *ṛṇākātīm ādābhyam | vēdā bhṛmām cit*; IX, 28, 5f.: *vīsvā dhāmāni vīsvavit . . . ādābhyaḥ*. Daneben IX, 26, 4f.: *ādābhyam . . . bhūricakṣasam* und IX, 75, 1f.: *vicakṣaṇāḥ . . . ādābhyaḥ* wie II, 27, 3: *ādityāsa . . . ādabdhāso . . . bhūryakṣāḥ | antāḥ paśyanti vṛjinótā sādhu* (VIII, 67 [78], 6: *sā — d. i. Indra — manyūṃ mārtyānām ādabdhō nī cikṣate*), ferner IV, 53, 4: *ādābhyo bhūvanāni pracākaśad vratāni . . . savitābhī rakṣate . . . dhṛtāvrataḥ*, I, 31, 10: *tvā — d. i. den Agni — vratapām ādābhya*, I, 22, 18: *vīṣṇur gopā ādābhyaḥ . . . yāto vratāni paspaśe* wie VIII, 56 (67), 13 (Ādityas): *ādabdhāsaḥ . . . vratā rākṣante*, II, 27, 3f.: *ādityāsa . . . ādabdhāso . . . bhūryakṣāḥ . . . bhūvanasya gopāḥ* (und darnach öfter *ādabdhō gopāḥ*, *pāyūr ādabdhāḥ* usw.).



(*krātu*) der Götter nicht getäuscht werden könne (IX, 73, 8: *rtásya gopā ná dábhāya sukrátus*, V, 44, 2: *sugopā asi ná dábhāya sukrato* — in 4: *ṛtāvṛdhah* —, vgl. auch I, 89, 1 (an Indra): *bhadráḥ krátavaḥ . . . ádabdhāsaḥ*). Der entsprechenden Verbindung von *aḍaoya* oder anderen Ableitungen der *Vḍab* mit *χratu* begegnen wir aber im Awesta. So heißt Ahura M. (Yt. 12, 1) *aḍaoyō.χratuš* (vgl. auch Fragm. Purs. 27, Brthol. Wtb. 56: *aḍaoyamnāt χrataot*), und in der Gāḥastelle Y. 43, 6 wird er mit den Worten angeredet: . . . *Ṣwahyā χratəuš yām naēčiš dābayeiti* (, . . . Deiner Einsicht, die niemand täuscht'). Es ist kaum zweifelhaft, daß diese Verbindung auch in Bezug auf Miθra im Gebrauch gewesen ist. Denn wie Varuṇa und Mitra das Epitheton *ádabdhā* und die mit ihm verknüpften Vorstellungen gemeinsam haben, so stimmt auch Ahura M. mit dem allsehenden, allwissenden, nicht zu täuschenden Miθra darin überein, daß er nicht getäuscht werden kann: *nōit diwžaidyāi vīspā.hišas ahurō* (,nicht ist zu täuschen der alles wahrnehmende Ahura': Y. 45, 4). Wie eng und wie alt die Zusammenhänge sein müssen, die hier zwischen vedischen und awestischen Anschauungen und in erster Linie zwischen Varuṇa-Mitra und Ahura Mazdā-Miθra obwalten, ersieht man auch aus der Übereinstimmung in der Anwendung des dativischen Infinitivs (*ná dábhāya : nōit diwžaidyāi*) und der Desiderativform (vgl. I, 25, 14: *ná yám dīpsanti dīpsávaḥ* und darnach wohl VII, 104, 20: *indram dīpsanti dīpsávó 'dābhyam*, ferner II, 27, 3: *ádabdhāso dīpsantaḥ*). Spiegel hat also sehr oberflächlich geurteilt, wenn er (Ar. Periode 199) gemeint hat, daß *aḍaoyamna* und das entsprechende vedische Wort — er vergleicht nur *ádābhya* — sowie einige andere Epitheta, in denen Veda und Awesta übereinstimmen, nichts weiter als alte Beiwörter seien, die man schon in der arischen Periode göttlichen Wesen im allgemeinen beizulegen pflegte. Es ist vielmehr unverkennbar, daß die oben angeführten Ableitungen von *dabh* und *druh* ebenso sehr für Varuṇa und Mitra (und die Ādityas überhaupt) charakteristisch sind, wie die entsprechenden awestischen Bildungen für Ahura M. und Miθra.<sup>1</sup> Sehr bezeichnend ist ja auch, daß VII, 66, 17f.

<sup>1</sup> Man wird wohl nicht einen wesentlichen Unterschied zwischen den vedischen und den awestischen Verhältnissen darin erblicken wollen, daß dem awestischen *anaiwi.druxta*, dem Epitheton des Miθra, nicht ein



(Varuṇa-Mitra): *ādābhyā yātām . . . cā yātām adrúhā*, VIII, 56 (67), 13 (Ādityas): *ádabdhāsaḥ . . . adrúhaḥ*, I, 25, 14: *ná yám dīpsanti dīpsávo ná drúhvāṇo jánānām* Ableitungen von beiden Wurzeln nebeneinander vorkommen. Und wie vollkommen diese Übereinstimmung ist, ersieht man schließlich noch aus dem Umstand, daß dem awestischen Ausdruck für die Verletzung des Treuvertrages (*miθrəm aiwi.družaiti*) in der Erzählung von dem zwischen Indra und Vṛtra abgeschlossenen Vertrag (Maitr. S. IV, 3, 4: p. 42, 14ff.) *abhidroha* entspricht (*tau vai samām etām anabhidrohāya . . . saṃdhā vai me saṃhitānabhidrohāya*) und der den Vertrag mit Namuci verletzende Indra *mitradruh* (vgl. awest. *miθrō.druj*) genannt wird (Maitr. S., l. c., p. 43, 12; Taitt. Br. I, 7, 1, 7). Man darf natürlich annehmen, daß der Ausdruck *mitradruh*, der erst in der Maitr. S. auftaucht, und der Gebrauch von *anabhidroha* in Verbindung mit einem ‚Vertrag‘ bedeutenden Worte schon früheren Zeiten geläufig gewesen sind.

---

vedisches *anabhidrugdha*, sondern *ánabhidruh*, *adrúh*, *adruhvan* entsprechen. Abgesehen davon, daß die in *anaiwi.družta* enthaltene Vorstellung auch in *abhidrohá* und *abhidrúh* (vgl. p. 180) zum Ausdruck kommt, beweist die Stelle Yt. 10, 80: *nipāta ahi adružam* (‚Du bist der Beschützer der nicht Betrügenden‘), daß auch das dem vedischen *adrúh* entsprechende Wort *adruj* dem Wortschatz des Miθrakultes angehört hat, und man darf vermuten, daß *adruj* (‚nicht betrügend‘) nicht nur ein häufig gebrauchtes Wort, sondern auch Beiwort des Miθra gewesen ist. Einen aus späterer Zeit stammenden Beleg sehe ich in Mēnūk ī Xr. VIII, 15: *Mihr u zurvān ī akanārak u mēnūk ī dādīstān kē pa ēē kas nē družēδ* (‚M., die unbegrenzte Zeit und der Geist der Gerechtigkeit, der niemanden betrügt‘), obwohl *družēδ* (so besser als *družēnd*) sich nur auf den ‚Geist der Gerechtigkeit‘ bezieht. Mit diesem Geist ist ja offenbar niemand anderer als Rašnu gemeint (vgl. II, 122: *pa dādīstān rāst dārēδ*), der sehr oft in der Gesellschaft des Miθra erscheint. Umgekehrt kommt im RV. *adrúh* fast ausschließlich als Beiwort von Göttern vor. Aber IX, 9, 2 (*jánāya . . . adrúhe*; nachher in 3: *mātārā . . . rāvrdhā* und 4: *nadyò . . . adrúhaḥ*) läßt schließen, daß *adrúh* ebenso wie *abhidrúh* und *drúhvan* nicht minder häufig auch auf Menschen angewendet worden ist. Und wenn erst im jüngeren Awesta außer den Menschen auch Götter das Epitheton *ašavan* erhalten, so ist es mindestens für Ahura M., der (Y. 32. 2) ebenso wie der gläubige Mensch (46, 13) als mit Aša wohlbefreundet bezeichnet wird, nicht zweifelhaft, daß ihm dieses Epitheton schon seit jeher beigelegt worden ist. Einmal (Y. 46, 9) wird ja auch er ein *ahurō ašavā* genannt.



Die angeführten Tatsachen reichen zweifellos zu der Feststellung aus, daß die Begriffe *ṛta* und *druh* und der Gegensatz dieser Begriffe in der Vorstellungswelt der Ādityas einen breiten Raum eingenommen haben, und daß dieser Gegensatz und der analoge, von der Religion des Zoroāstra nur noch schärfer ausgebildete Gegensatz zwischen *aša* und *druj* einer gemeinsamen indo-iranischen Quelle entstammen. Daraus folgt aber, daß *druj* und *druh* sowie *aša* und *ṛta* ursprünglich auch in ihren Bedeutungen übereingestimmt haben müssen. Gleich *druh* hat offenbar auch *druj* alle Arten des Truges bezeichnet. In der Tat bietet auch das Awesta keine Handhabe für die Annahme, daß *druj* nur ‚Lüge‘ bedeute. Daß durch diese Wiedergabe der Begriffsinhalt des Wortes *druj* nicht erschöpft wird, ersieht man z. B. noch aus der Gāthastelle Y. 49, 11, die geradezu eine Definition des *dragvant*, des Anhängers der *druj*, gibt: ‚Den Anhängern der *druj*, deren Herrschaft, Tun, Reden, geistige Veranlagung und Denken böse ist‘, oder etwa aus 49, 4: ‚... bei denen nicht die guten Taten den Sieg über die bösen Taten erringen‘. Unter den mannigfachen Arten der *druj*, die von der Religion des Zoroāstra bekämpft wurden, hat natürlich der Trug der Rede, die Lüge, einen hervorragenden Platz eingenommen, und Verbindungen von Ableitungen der *√druj* mit Ausdrücken des Redens, wie Yt. 19, 33 *draogam vācim aṇhaiθim* und Yt. 3, 9 usw. *draoγō.vāχš* (vgl. ved. *dróghāya* ... *vācase*; *droghavācaḥ*; *adroghēṇa vācasā*; *ádroghavāc-*), sind sicherlich sehr häufig im Gebrauch gewesen. Darauf ist es offenbar zurückzuführen, daß insbesondere *draoga* in seinem mittelpersischen Fortsetzer *drōγ* mehr und mehr die Beziehung auf die Lüge erhält — כרנא ‚Lüge‘ ist das aramäische ‚Ideogramm‘ für *drōγ* —,<sup>1</sup> und aus der starken und häufigen Be-

<sup>1</sup> Oft genug liegt noch die allgemeinere Bedeutung von *drōγ* vor, so in der Verbindung *drōγ dāδovarīh* (Mēn. i Nr. 2, 135 neben *pārak stānišnih* ‚Annahme von Bestechung‘ und *gukāsīh pa drōγ* ‚falsche Zeugenaussage‘) oder *dāδovarīh ī drōγ* (ibid. 2, 177 usw.) ‚ungerechte (betrügerische) Rechtsprechung‘, dessen Gegensatz *dāδovarīh ī rāst* ist, während z. B. Dēnk. ed. Bombay 1911, p. 892 (= Sacr. B. of the E. 37, 327) *ahrov dāδovar* die Bezeichnung für den gerechten Richter ist. Dasselbe gilt für Ard. Vir. N. 91, 4: *δāδovar ī vižīrkar kē* ... *vižīr ī drōγ kard* ‚der Entscheidungen fällende Richter, der ... ungerechte Entscheidungen gefällt hat‘. Selbst Ard. V. N. 96, 7: *Spandarmaδ zamīγ drōžan kard* und 97, 5: *ruvān ī*



tonung der Verwerflichkeit der Lüge erklärt es sich wohl auch, daß die klassischen Schriftsteller vor allem von der Verabscheuung der Lüge und von der Pflege der Wahrhaftigkeit bei den Persern berichten,<sup>1</sup> und daß *aša* von Plutarch durch ἀληθεία wiedergegeben, Ardībahišt von Al-Bērūnī (ed. Sachau 219, l. 17 ff.; vgl. auch Andreas und Wackernagel, Nachr. Gött. Ges. Wiss., phil.-hist. Kl. 1911, 28 f.) durch ‚die Wahrheit (*aš-šidq*) ist gut‘ übersetzt und als Engel bezeichnet wird, dessen Amt es ist, die Wahrheit gegenüber der Lüge, den Aufrichtigen gegenüber dem Falschen offenkundig zu machen.

Es ergibt sich also nicht nur aus der Vergleichung der vedischen und awestischen Verhältnisse, sondern auch noch aus dem Awesta selbst, daß ‚Lüge‘ und ‚Wahrheit‘ nur einen Teil der Begriffsinhalte von *druj* und *aša* wiedergeben,<sup>2</sup> und damit

*xvēš drōžan kard*, wo es sich um Menschen handelt, denen die Zungen abgeschnitten worden sind, weil sie nicht Wort gehalten oder weil sie gelogen haben, ist, wie schon aus der transitiven Konstruktion hervorgeht, eher das Betrügen als das Belügen der Erdgöttin, bezw. seiner selbst gemeint. Auch *drūj*, *drauga*, *draujana* in den altpersischen Inschriften meinen zunächst das Betrügen und erst in zweiter Linie, bei der Anwendung auf die Rede, das Lügen.

<sup>1</sup> Bemerkenswert ist die Mitteilung Xenophons, Kyrup. I, 2, 6, daß die persischen Knaben in den Schulen ‚Gerechtigkeit‘ (δικαιοσύνην) lernen. Auf diese Stelle hat schon Rapp, ZDMG 20, 117 aufmerksam gemacht.

<sup>2</sup> Auch das mittelpersische *rāst* bedeutet vor allem ‚recht, gerecht‘ und nur, wenn es sich auf die Rede bezieht, ‚wahr‘. Ich erwähne nur Ard. V. N. 27, 5: *druvand mard kēš . . . kavīž u dōlak u sang u andāčak nē rāst dāšt* ‚ein betrügerischer Mensch, von dem . . . unrechtes Trocken-, Flüssigkeitsmaß, Gewicht und Längenmaß angewendet wurde‘. *Rāst* deckt sich darin mit dem Worte *šedeq* in der Bibelstelle Levit. 19, 36: ‚rechte Wage, rechte Gewichtssteine, rechtes Trocken- und Flüssigkeitsmaß‘ (vorher ist auch vom Längenmaß die Rede). Auch das mit *ṛta-aša* verwandte armenische *ardar* (արդար) bedeutet in erster Linie ‚gerecht, recht, richtig‘. Demgemäß entspricht dem hebr. *šedeq* in der armenischen Bibelübersetzung immer *ardar* oder *ardaruthiun*, so in der eben zitierten Stelle Levit. 19, 36, ferner Ps. 23, 3 (Pfade der Gerechtigkeit), Ps. 15, 2 (der Gerechtigkeit übt und Wahrheit spricht, wo ַדִּי durch *ardaruthiun*, ַדִּי durch *čšmartuthiun* ‚Wahrheit‘ wiedergegeben wird), Ps. 9, 9 (er richtet . . . mit Gerechtigkeit) usw. In Verbindung mit Ausdrücken des Redens nimmt *ardar* dann auch die Bedeutung ‚wahr‘ an, so in *ardara-ban* ‚wahrsprechend‘ (wie *čšmartar-ban*) oder Ps. 52, 5, wo *ardaruthiun* ebenso wie *šedeq* im hebräischen Text in der Verbindung mit einem Ausdruck des Redens im Sinne von ‚Wahrheit‘ gebraucht wird.



auch, daß das awestische Aša ebenso wie das vedische Rta alle Arten des sittlichen Verhaltens einschließt.

Daß das Aša gleich dem Rta auch kultische Bedeutung besitzt und sich auf die richtige Erfüllung aller religiösen Pflichten bezieht, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Das Awesta gestattet uns aber, über diese allgemeine Feststellung hinauszugehen. Es läßt sich nämlich noch aus den Gāthās nachweisen, daß das Aša in dieser Bedeutung, und nicht etwa in moralischem Sinne, zum Feuer in derselben Beziehung gestanden hat wie das Rta zu Agni, d. h. daß das durch Aša bezeichnete Recht in seiner Anwendung auf das rechte kultische Verhalten sich insbesondere in der Verehrung des Feuers durch Gebet und Opfer manifestiert. Ich meine Y. 43, 9: *at ā ʒwahnāi āʒrē rātqm nəmaəhō | ašahyā.mā yavat isāi manyāi* ,bei der Deinem Feuer andachtsvoll gespendeten Gabe will ich des Aša zumal, so sehr ich's vermag, eingedenk sein'. Wir haben es hier gewiß nicht mit einer zufälligen gleichzeitigen Erwähnung des Feuers und des Aša zu tun. Die Bemerkung, er wolle beim Opfer nach Kräften des Aša gedenken, besagt offenbar — oder es liegt ihr doch wenigstens der Gedanke zugrunde —, daß der Prophet gewillt sei, das Opfer in strengstem Einklang mit den Forderungen des Aša, des Inbegriffs alles Rechten, einschließlich des rechten kultischen Verhaltens, darzubringen. Es ist

— Hier sei noch angemerkt, daß die Bedeutung ,rechtmäßiger Anspruch; . . . das (höchste) Anrecht, d. i. das auf das ewige Gut (Paradies) und dieses selbst', die Bartholomae, Air. Wtb. 233 für *aša* noch ansetzt, ebensowenig zurecht besteht wie Geldners Bedeutungsangabe ,rechte Zeit' für *rta*. Wenn B. diese Bedeutung für die Stellen annimmt in denen von dem erstrebenswerten Besitz oder von der Erwerbung des Aša die Rede ist, so ist doch überallda ebendasselbe Aša, als ,Recht' oder als Gottheit, gemeint, von dem es an anderen Stellen heißt, daß der Prophet lehren wolle, es zu suchen (Y. 28, 4), daß er es zu schauen wünsche (5; 43, 10) und die Irrgläubigen hindern werde, es zu schauen (32, 12), daß des Frommen Seele sich mit ihm vereinigt (34, 2), während der Böse die Gemeinschaft mit ihm nicht anstrebt (44, 13). Erwerbung und Besitz des Aša ist nicht Erlangung eines ,Anrechtes' auf das Paradies, sondern ein Leben gemäß den Forderungen des A. und andererseits die Vereinigung mit dem göttlichen Aša (gleichwie mit den anderen göttlichen Gefährten des Ahura M.) im Paradiese, ,die freudereichste Gemeinschaft mit Aša' (49, 8). Die Bedeutung ,das (höchste) Anrecht' ist auch bei *ašavan* usw. durchaus entbehrlich.



nicht anders, als wenn der vedische Fromme in der Darbringung des Opfers die Erfüllung des Rta sieht. Gemahnt nicht unsere Gāṭastelle geradezu an RV. V, 12, 6: *yás te agne námasā yajñám it̥ta rtám sá pāty aruṣásya vṛṣṇaḥ* (‘wer mit Andacht, o Agni, dein Opfer ehrt, der hütet das Recht des rötlichen Stieres’)? Da in der Gāṭastelle ausdrücklich vom Opferfeuer die Rede ist — zu *rātām nāmasā* vergleiche man etwa RV. IV, 7, 7: *agnir námasā rātáhvayah . . . rtāvā* —, darf dieses Feuer nicht mit dem in den Gāṭās einige Male erwähnten eschatologischen Feuer verwechselt werden, durch das Ahura M. ebenso wie durch das geschmolzene Metall die Belohnungen an die ‚beiden Parteien‘, die Anhänger des Aša und der Druj, verteilen wird. Auch zu diesem Feuer, das am Tage des Gerichtes in Funktion tritt, steht das Aša in Beziehung. Und zwar besteht sie nicht nur darin, daß das Gericht unter Mitwirkung des Aša (aber auch der Arəmati: Y. 47, 6) stattfindet, sondern vor allem darin, daß durch die Wirksamkeit des Feuers (und des Vohu Manah) das Aša, d. h. das Reich des Aša, zur Vollendung gelangen wird (46, 7). Von diesem Verhältnis des Aša zum Feuer des Gerichtes ist natürlich die Beziehung des Aša zum Opferfeuer völlig verschieden. Aber wenn auch die Lehre von dem eschatologischen Feuer und vom Kommen des Reiches des Rechtes und der Gerechtigkeit wie die Idee der himmlischen Buchhaltung, der ‚Brücke des (die Guten und Bösen) Scheidenden‘ und manches andere von Zaratuštra in die iranische Religion neu eingeführt worden ist, so erinnert doch die in Verbindung mit dem Gerichtsfeuer gebrauchte Bezeichnung des Feuers als *ašā.aojah* (‘durch das Aša Kraft besitzend’: Y. 43, 4) und *aojōhvant ašā* (34, 4) allzusehr an das aus der Vorstellungswelt der Ādityas, der Hüter des Rechtes, auf Agni und andere Götter übertragene Epitheton *rtāvr̥dh* (‘durch das [kultische, im Opfer sich manifestierende] Recht erstarkend’),<sup>1</sup> als daß man nicht

<sup>1</sup> *Rtāvr̥dh* bedeutet weder ‚sich am R. freuend‘, noch auch, wie Geldner (Glossar) angenommen hat, ‚die Wahrheit, den wahren Glauben stärkend, glaubensstark, den rechten Wandel fördernd, fromme Werke mehrend‘. Denn die Ādityas sind nicht nur im Recht geboren (*rtájāta*), sondern auch durch das Recht erstarkt (vgl. auch VII, 60, 5: *rtásya vāvr̥dhur duroṇé*), von Soma heißt es IX, 108, 8: *rténa* (in kultischer Bedeutung) *yá rtájāto vivāvr̥dhé* und IX, 70, 1: *yád rtair āvardhata*, von Agni II, 2,



vermuten dürfte, daß auch *ašā.aojah* noch aus einer Verknüpfung des in kultischem Sinne verstandenen Aša mit dem Opferfeuer stamme. Wir hatten ja schon Gelegenheit, darauf hinzuweisen, daß durch die Hülle, welche die neuen zoroastrischen Lehren über die früheren Religionsformen gebreitet haben, ab und zu noch vereinzelte Reste älterer Vorstellungen (wie der Vorstellung von dem kosmischen Aša, von den himmlischen Pfaden des Aša und gewisser Schuldvorstellungen, vgl. p. 174ff.) durchschimmern, und einige andere Fälle dieser Art werden wir noch kennen lernen. Solche ältere Vorstellungen mögen sich zum Teile unbemerkt eingeschlichen haben, andere hatten sich gewiß noch lebendig erhalten und sind nur infolge des Nachdruckes und der Ausführlichkeit, mit der die neuen Lehren vorgetragen wurden, in den Hintergrund gedrängt worden. Aber selbst wenn meine Vermutung über *ašā.aojah*, die doch wohl manches für sich hat, nicht berechtigt sein sollte, würde schon die oben erwähnte Gāθastelle Y. 43, 9 für die Annahme ausreichen, daß die dem Verhältnis des Rta zu Agni entsprechende Beziehung des kultischen Aša zum Opferfeuer in der gāθischen Religion noch lebendig gewesen ist. Diese Annahme wird noch durch den Umstand gestützt, daß uns auch im jüngeren Awesta Aša und das Feuer (*Ātar*) in engster Verbindung miteinander begegnen. *Ātar* wird ja als *ašavan* und *ašahe ratu* (Meister des A.) bezeichnet; das Brennholz, das man ihm bringt, soll dem Aša gemäß (*ašaya*) oder nach der Vorschrift des Aša (*ašahe bərəja*) zurechtgemacht sein (Y. 62, 9 f.; Vidēvd. 18, 27); *Ātar* schafft (Yt. 10, 3) demjenigen, welcher den Miθra nicht betrügt, den geradesten Pfad (*razištəm pantəm*), d. i. den Pfad des Aša

1: *yajñēna vardhata . . . agnīm* und von Indra VIII, 89, (100), 4: *ṛtāsya mā pradīso vardhayanty, ādardirō bhūvanā dardarīmi*. In *ṛtāvṛdh* hat *-vṛdh* dieselbe Bedeutung wie in *namovṛdh*, das (trotz I, 171, 2: *nāmasa id vṛdhāsaḥ*) ‚durch Gebet stark werdend‘ bedeutet und nicht, wie Geldner (Glossar) seltsamerweise angibt, ‚den Respekt erhöhend‘ (!) [zu III, 62, 17 f. von Mitra und Var.: *namovṛdhā . . . yōnāv ṛtāsya sīdatam . . . ṛtāvṛdhā*] und die ‚ehrfurchtsvolle Bitte erhöhend, ihr Nachdruck gebend‘ [zu III, 43, 3: *ā no yajñāṃ namovṛdham . . . yāhi*]. Es genügt der Hinweis auf V, 11, 5 (Agni): *tvāṃ girah sindhum ivāvānīr mahīr ā pṛṇanti śāvasā vardhāyanti ca* und VIII, 6, 35: *īndram ukthāni vāvṛdhuḥ samudrām iva sindhavaḥ* (21: *tvām . . . kōnvā ukthēna vāvṛdhuḥ | tvāṃ sutāsa indavaḥ*).



(vgl. Y. 68, 13: *razištahe paṇō . . . yō asti razištō ā ašāt va-*  
*hištəmča ahūm ašaonam* und 33, 5: *ašāt ā ərazūš paṇō*), und  
 Ātar erscheint öfter (Y. 2, 4 usw.) unmittelbar neben dem Aməša  
 Sp. Aša Vahišta. Mögen auch die anderen Götter und Dinge,  
 die der Welt des Aša angehören, das Beiwort *ašaran* erhalten,  
 so spricht doch die Übereinstimmung des Ātar und des Agni  
 dafür, daß die im jüngeren Awesta vorliegende Verknüpfung  
 des Ātar mit dem Aša in alte Zeit zurückreicht. Auch dem  
 Agni wird ja außer *ṛtājāta*, *ṛtacit*, *ṛtāvṛdh* usw. öfter das Bei-  
 wort *ṛtāvan* beigelegt; die dem Rta gemäß Handelnden (*ṛtāyāvah*)  
 sind es, die ihn entzünden (RV. V, 8, 1); von der Milch des  
 rechten (Werkes: *ṛtasya*) strotzend führt Agni<sup>1</sup> (das Opfer) auf  
 den geradesten Pfaden des Rechtes (d. i. des rechten kultischen  
 Handelns: *ṛtasya pathībhiḥ rājīṣṭhaiḥ*; I, 79, 3), wie die Ādityas  
 das Opfer auf geradem Pfade (*ṛjūnā pathā*) führen (I, 41, 5),  
 er wird aufgefordert, die Pfade des Rechtes (X, 110, 2) oder  
 auf dem Pfade des Rechtes die Opferspeise mit Gebet den  
 Göttern (X, 70, 2) schmackhaft zu machen, und der das Opfer  
 fördernde Agni wird (I, 128, 2) auf dem Pfade des Rechtes mit  
 Gebet und Trankopfer befriedigt (?); und wie Ātar öfter un-  
 mittelbar neben dem Aməša Sp. Aša Vahišta erwähnt, ja sogar  
 einmal — eben infolge dieser engen Verbindung mit Aša V. —  
 zu den Aməša Sp. gezählt wird (vgl. oben p. 88), so steht auch  
 Agni zu den Ādityas Varuṇa und Mitra in naher Beziehung.  
 Und zwar wird er nicht nur öfter unmittelbar neben ihnen er-  
 wähnt (z. B. III, 4, 2; V, 49, 3; VI, 50, 1; VI, 51, 10: *sukṣatṛāso*  
*vāruṇo mitrō agnir ṛtādhītayah*; VII, 39, 7 und 62, 3: *ṛtāvāno*  
*vāruṇo mitrō agniḥ*; 62, 2: *prā no mitrāya vāruṇāya vocó 'nāgaso*  
*aryamṇé agnāye ca*), es werden auch Epitheta (*ṛtāvan*, *ṛtāvṛdh*,  
*ṛtādhiti*, *ṛtasya gopā*, *pūtādakṣa* usw.) sowie der Pfad des Rta  
 und manche andere Vorstellung von ihnen auf Agni übertragen,  
 ja er wird bekanntlich sogar mit Varuṇa und Mitra identifiziert.  
 Über das Wesen und den Ursprung dieses Verhältnisses des  
 Agni zu Varuṇa und Mitra und damit zu den Ādityas über-  
 haupt gibt wohl am besten und deutlichsten Aufschluß die Stelle

<sup>1</sup> Unmögliches bietet Geldner, Ved. Stud. 3, 48: „So oft er (der Wagen)  
 von der zeitgemäßen (!) Milch (d. h. dem Regen) strotzt, so lenken sie  
 ihn auf den . . .“



X, 8, 5: *bhúvaś cákṣur mahá ṛtasya gopā bhúvo várūṇo yád ṛtāya véṣi* (,du — Agni — bist das Auge und der Hüter des großen Rechtes, du bist Varuṇa, wenn du dich dem rechten [kultischen Tun, d. i. dem Opfer] zuwendest'). Denn da ,das Auge' das zum kosmischen Ṛta in Beziehung stehende Sonnenauge (vgl. p. 147f.), das Auge des Varuṇa und Mitra oder des Bhaga<sup>1</sup> und ,das große Ṛta' das kosmisch-moralische Ṛta der Ādityas ist, so besagt diese Stelle offenbar, daß Agni infolge der Identität des kultischen mit dem kosmisch-moralischen Ṛta als Träger des kultischen Ṛta mit Varuṇa, dem vornehmlichsten Träger des kosmisch-moralischen Ṛta, geradezu identisch wird. Mag bei dieser Identifikation des Agni mit Varuṇa und Mitra auch die Erwägung mitgespielt haben, daß Agni mit diesen Göttern durch Wesensverwandtschaft, d. i. durch die Gemeinsamkeit der Lichterscheinung, verbunden ist,<sup>2</sup> so ergibt sich doch wohl auch aus den hierher gehörigen Stellen des Atharva V. und der brahmanischen Literatur nicht, wie Hillebrandt, Ved. Myth. III, 71 ff. nachzuweisen versucht hat, daß die Identifikation auf der ,Betrachtung Agnis als einer Form des Mondes' (d. i. des Varuṇa) beruht. Viel wahrscheinlicher ist denn doch, daß zur Gleichsetzung Agnis mit Varuṇa und Mitra in erster Linie die Gemeinsamkeit der Ṛta-Vorstellung und der Umstand geführt haben, daß die beiden großen Sphären des in der Natur und im sittlichen Verhalten der Menschen wirkenden Ṛta, dessen Träger Varuṇa und Mitra sind, und des dem kultischen Tun als Richtschnur dienenden Ṛta, dessen Träger und Hüter insbesondere Agni ist, sich ergänzen, sich berühren und — wie das häufige Ineinanderfließen der verschiedenen Bedeutungen des Ṛta und die Gemeinsamkeit der Phraseologie beweisen — einander durchdringen.

Das Ṛta und das Aša stimmen also nicht nur in ihren Bedeutungen sowie darin überein, daß *druh* (,Trug') ebenso

<sup>1</sup> Vgl. auch I, 115, 1: *úd āgāt . . . cákṣur mītrāsya várūṇasyāgnéḥ*.

<sup>2</sup> Die in Betracht kommenden Stellen des RV. sprechen dafür, daß hiebei doch auch ,pantheistische Neigungen' und eine immer mehr um sich greifende Vorliebe für derartige Identifizierungen eine Rolle gespielt haben. Man vergleiche z. B. V, 3, 1f.: *tvám agne várūṇo jāyase yát tvám mītró bhavasi yát sāmīddhah | tvé víśve . . . devás tvám índro . . . tvám aryamá bhavasi . . .* Ähnlichkeit der Erscheinung VII, 88, 2: *agnér ānīkaṃ várūṇasya māṃsi*.



innerhalb des Vorstellungskreises der Ādityas dem *ṛta* als Gegensatz gegenübersteht wie *druṣ* dem *aša* im Vorstellungsbereich des Götterkreises, der später den Namen Aməša Sp. führt. Der Verknüpfung des kultischen Ṛta mit Agni entspricht die des kultischen Aša mit Ātar und der nahen Beziehung des Agni zu den Ādityas Varuṇa und Mitra die des Ātar zu dem Aməša Sp. Aša Vahišta. Es ist allerdings möglich, daß die Beziehung des Ātar zu dem Aməša Sp. sich erst später aus der Verbindung des Ātar mit dem kultischen *aša* entwickelt hat. Da aber die Gāthās den Begriff des *aša* nicht scharf von seiner Personifikation unterscheiden, ist es doch wahrscheinlich, daß schon in dem ältesten Stadium der Religion des Zoroastrianismus Ātar zur Personifikation des *aša* in Beziehung gestanden hat, daß also in der Verbindung mit Ātar diese Personifikation an die Stelle des den Ādityas Varuṇa und Mitra entsprechenden Trägers des Ṛtabegriffes getreten war. Daneben hat sich aber auch noch die der Beziehung des Agni zu V. und M. entsprechende Beziehung des Ātar zu Ahura M., die offenbar ebenfalls mit dem Verhältnis des Ātar zum kultischen *aša* zusammenhängt, in der Vorstellung erhalten, daß Ātar der Sohn des Ahura M. (so oder ‚der A. des Ah. M.‘ im jüngeren Avesta, ‚Dein A.‘ in den Gāthās) sei, erhalten. (Über Agni als *gārbha āsurāh* vgl. später zur Frage der Identität des Varuṇa mit Ahura M.). Aus der Innigkeit des Verhältnisses von Agni zu den zwei Ādityas und von Ātar zu Aša V. erklärt es sich denn auch, daß Agni mit Varuṇa und Mitra identifiziert und Ātar gelegentlich sogar zu den Aməša Sp. gerechnet wurde. Aus diesen Übereinstimmungen ergibt sich aber auch, daß das Ṛta und das Aša in allen ihren Bedeutungen und Anwendungen — ebenso wie ihre Gegensätze *druh* und *druṣ* — gemeinsamen Ursprungs sind, daß also auch die Verknüpfung des Feuers mit dem Ṛta-Aša und die des Feuergottes mit den Ādityas auf der einen und mit einem Aməša Sp. sowie mit Ahura M. auf der anderen Seite in die indo-iranische Zeit zurückreichen. Da nun die indo-iranische Herkunft dieses Feuergottes sich auch sonst noch beweisen läßt,<sup>1</sup> so ist damit auch ein neuer

<sup>1</sup> Auf einige bisher nicht erkannte Tatsachen, die hierher gehören, sei noch aufmerksam gemacht. Während unser Avesta von den alten Mythen, die sich an die Gestalt des Feuergottes geknüpft haben, nur



Beweis für die schon infolge der Gemeinsamkeit der Vorstellung vom Rta-Aša wahrscheinliche Verwandtschaft der Ādityas und der Aməša Sp. gegeben.

wenig bewahrt hat, überliefert es aus dem Feuerkult eine Anzahl von Zügen, die Ātar und Agni gemeinsam sind und die ursprüngliche Verwandtschaft des indischen und des iranischen Gottes bezeugen, wie die Übereinstimmungen des Soma und des Haoma und charakteristischer Einzelheiten ihrer Kulte deren enge Verwandtschaft beweisen (vgl. Oldenberg, Rel. d. Veda<sup>2</sup>, p. 29 u. 342ff.). Oldenberg hat schon darauf hingewiesen, daß das *barhis* und das *barəsmān*, die im Ritual des vedischen wie des awestischen Feueropfers eine gleich hervorragende Stelle einnehmen, auch durch die Verbindung dieser Ausdrücke mit der *Vstar* (*stīrṇābarhis*: *stərətō.barəsmān* usw.) als zusammengehörig erwiesen werden. Eine ebenso wichtige Handlung wie das Ausbreiten des Barhis und des Barəsmān ist aber auch das Herbeibringen des Brennholzes. Wer für das Feuer das Brennholz herbeibringt (RV. IV, 2, 6 u. 12, 2: *idhmām yās te jabhārat*; Y. 62, 9f.: *yezi.šē aēm baraiti aēsmām vā ašaya barətm barəsmā vā ašaya frastarətm . . .*, *yō ahmāi aēsmām baraiti* usw.), wird von Agni wie von Ātar reich belohnt. Agni und Ātar werden ferner dadurch verbunden, daß unter ihren Segnungen zahlreiche Söhne und viel Vieh eine große Rolle spielen (VI, 6, 7: *rayīm puruvīram*; 5, 7: *rayīm . . . suvīram*; 1, 12: *nrvād . . . dhehy asmé bhūri . . . paśvāḥ* usw.; Y. 62, 10 segnet Ātar den Frommen: *upa.θwā haṣṣōit gəuš vaθwa, upa vīrangm pourutās*). Noch bedeutsamer ist, daß der Ātar des Hauses, das Herdfeuer, in ähnlicher Weise verehrt und gehegt worden ist wie der im Hause des vedischen Frommen entzündete Agni. Wie dieser *grhāpati* genannt wird, heißt Ātar *nmānō.pati* (vgl. schon W. Geiger, Ostiran. Kult. 472, Anm. 3). Er wird aber auch als lieber Freund (*frya*) bezeichnet (Pursišn. XVII = Darmest., Le Zend-Av. III, 57: ‚Nennet mich, den Ahura M., nicht Freund in dem Hause . . ., wo nicht mein Ātar . . . Freund ist‘), wie Agni als *priyā* (z. B. VI, 1, 6: *priyó vikṣú . . . dáma ā dīdivāmsam*). Aus Y. 13, 2: *fryehē vāzištahē . . . astōiš ratūm . . . ātrəm* darf man ferner schließen, daß auch Ātar selbst als ‚lieber Genosse‘ (Gast im Hause: *fryō astiš*) bezeichnet worden ist, wie Agni oft vertraulich der ‚liebe Gast‘ genannt wird (z. B. VI, 2, 7: *priyó no átithih*; 15, 6: *priyām-priyam vo átithim*; V, 18, 1 u. VIII, 63 (74), 1: *purupriyó viśāḥ . . . átithih*; V, 1, 9; I, 73, 1: *átithir ná prīṇānāḥ*; auch VII, 42, 4: *súprīto . . . dáma ā*; VIII, 23, 13: *viśpátih . . . súprītah*). Daraus folgt weiter, daß *vohu.fryāna*, die Bezeichnung einer der fünf Feuerarten, ein altes Epitheton des im Hause verehrten Feuers gewesen ist und etwa ‚guter Freund‘ (Skr.-Übers. *uttamasakhā*) bedeutet. Ähnliches gilt aber auch für die anderen Feuerarten. Agnis Epitheton *vājīn*, auch *vājīntama*, entspricht der Name des Feuers *vāzišta*, denn dieses Wort hat auch in den Stellen Y. 31, 22: *hvō tōi . . . vāzištō arəhaitē astiš* und 70, 4: *buyama ahurahe . . . frya vāzišta astayō* (vgl. RV. VIII, 73 (84), 1



Nicht nur der Vollständigkeit wegen, sondern auch und vor allem, um die Übereinstimmung des Aša mit dem Rta noch augenfälliger zu machen, lasse ich noch die Zusammenstellung einer Anzahl von einander entsprechenden vedischen und awestischen Wendungen folgen, deren Gleichartigkeit nur durch die Annahme erklärt werden kann, daß das Rta und das Aša alle gemeinsamen Züge von einem schon in indo-iranischer Zeit mit ihnen ausgestatteten Rta geerbt haben. Wie schon längst erkannt ist, entspricht dem vedischen Ausdruck *khām rtásya* (II, 28, 5: ‚Löse von mir die Sünde . . . , wir wollen dir, o Varuṇa, den Quell des Rechtes stärken; nicht soll mir, während ich das Gebet webe, der Faden abgerissen werden‘) im Awesta *ašahe xā* (Y. 10, 4 von dem auf dem Berge wachsenden Haoma: ‚Und du bist wahrlich des Rechtes Quell‘). Die indo-iranische Herkunft dieser Ausdrücke wird natürlich nicht dadurch in Frage gestellt, daß in der vedischen Stelle das moralische Rta gemeint ist (die nachfolgende Erwähnung des Gebetes läßt auch das Hineinspielen der kultischen Bedeutung als möglich erscheinen), das Aša der awestischen Stelle aber offenbar kultische Bedeutung hat. Diese Stelle ist aber auch deswegen von besonderem Wert, weil sie die Feststellung einer weiteren Übereinstimmung des Soma und des Haoma gestattet, deren engste Zusammengehörigkeit ja schon durch eine größere Anzahl gemeinsamer Züge (vgl. Oldenberg, Rel. d. V.<sup>2</sup>, p. 29 und oben

u. 8: *préṣṭham vo átithim . . . priyám . . . . . vājīnam*) nichts mit ai. *vāhiṣṭha* (Barthol. Wtb.) zu tun. Den Namen des Feuers *urvāziṣṭa* [zu *urvād* (Yt. 13, 93 neben *V̄vaχš* ‚wachsen‘)] schließe ich an ai. *vrādh* ‚stark sein‘ an und verweise auf V, 6, 7: *táva . . . agne arcāyo máhi vrādhanta vājīnaḥ* und I, 150, 3: *sá . . . mártyo . . . vrādhantamo* (von Agnis Verehrer). Zu dem Namen *spəniṣṭa* sei daran erinnert, daß Agni die Attribute *pányas* und *pāniṣṭha* (oben p. 8) erhält. Die Bezeichnung *bərəzi-savah* entspricht einem nicht mehr belegbaren Kompositum *bṛhat* + *savas*, nur daß in dem aw. *savah* von den in der ai. *V̄sū* enthaltenen Bedeutungen ‚zunehmen‘ und ‚stark sein‘ die erste festgehalten ist. Vgl. von Agni V, 6, 9: *śavasaḥ pate*; I, 145, 1: *vājasya śavasah . . . pātiḥ*; 127, 11: *śaviṣṭha . . . ugró ná śavasā* usw. Auch die in der Pahlāviliteratur auftauchenden Namen *bahrām* und *gušnaṣp* gehören hierher. Denn *bahrām* (aus *vərəθrayna*) erinnert an Agnis Epitheta *vrtrahán* und *-hántama* und *gušnaṣp* (aus *\*varəšan* + *aspa*, ai. *vṛṣaṇaśvá*) daran, daß auch Agni Hengste (*vṛṣaṇaḥ*) als Rosse hat (vgl. IV, 2, 2; 6, 9). Dazu kommt schließlich *nairyō.sarəha* = *nárāśamsa*.



p. 75 ff.) erwiesen ist. Denn diese Beziehung des Haoma zum Aša deckt sich mit der im R̥V. überaus häufig vorkommenden Verbindung des Soma mit dem R̥ta. Wie in der Darbringung des Feueropfers, so manifestiert sich das kultische Aša auch in der Bereitung und Opferung des Soma. Darum erhält auch Soma gleich Agni die aus dem Vorstellungsbereich der Ādityas stammenden Epitheta *rtájāta*, *rtásya gopā*, *rtāvan*, er wächst durch das R̥ta (IX, 108, 8; vgl. *rtāvrdh*), sein Saft fließt den Pfad des R̥ta entlang, der Ort seiner Zubereitung ist der Schoß (*yóni*) des R̥ta und er wird darum wie Agni auch Sproß (*gárbha*) des R̥ta genannt. Es ergibt sich also, daß nicht nur der Ausdruck ‚Quelle des Rechtes‘, sondern auch die Beziehung des Haoma zum Aša und die des Soma zum R̥ta aus der indoiranischen Zeit stammen.

Ich habe schon darauf hingewiesen, daß der gerade und geradeste (*rjú : arazu*; *rájīṣṭha : razišta*) Pfad des R̥ta in dem Pfade des Aša seine Parallele hat und daß gemäß der dreifachen Bedeutung des Aša auch der Pfad des Aša einen himmlischen Pfad, den Weg rechten sittlichen Wandels und rechten kultischen Verhaltens bezeichnet (pp. 177; 189f.). Dazu kommt noch, daß wir auch im Awesta der Vorstellung von der guten, leichten Gangbarkeit dieses Pfades begegnen. Die gut gangbaren (*χ<sup>v</sup>aēta*) Pfade des Vohu Manah, die durch Aša zu lehren, Ahura M. (Y. 34, 12) angefleht wird, sind ebenso wie die Pfade des Vohu M. in Y. 51, 16 ursprünglich gewiß Pfade des Aša. Und wenn Yt. 10, 68 die der Verehrung des Mazdā dienende Religion dem Miθra die Pfade zu gutem Gehen bereitet (*χ<sup>v</sup>ite paṇō rāḍaiti*), so ist hier offenbar die der Verehrung des Mazdā dienende Religion an die Stelle des Aša getreten. Diese himmlischen, von dem in den Naturvorgängen wirkenden Aša gelenkten Pfade des Miθra aber sind zweifellos identisch mit den den Ādityas zugeschriebenen gut gangbaren, himmlischen Pfaden des R̥ta. Da nun auch die Pfade des Aša, auf welchen die gerechten Menschen wandeln, als gut gangbar bezeichnet werden, so haben offenbar die Iranier ebenso wie die Inder (vgl. p. 168) diese irdischen Pfade als Abbilder der himmlischen betrachtet. Diese Abhängigkeit des irdischen von dem himmlischen Pfade des Aša ergibt sich ja auch daraus, daß Miθra auch die Pfade derjenigen, welchen die Miθrabetrüger nachstellen, beschützt (Yt. 10,



40), d. h. die Pfade des Aša gut gangbar macht, wie die Pfade des Rta gut gangbar sind, wenn Mitra, Aryaman und Varuṇa Beschützer sind (VIII, 31, 13). Die Vorstellung, daß der himmlische und der irdische Pfad des Rechtes gut gangbar seien, ist also ein Erbteil aus der indo-iranischen Zeit, obwohl die Inder und die Iranier für ‚gut gangbar‘ verschiedene Ausdrücke gebrauchen, jene *sugá*, diese *χ<sup>a</sup>aēta* und den dativischen Infinitiv *χ<sup>ite</sup>*. Daß auch der dem Ausdruck *χ<sup>ite</sup>* nah verwandte Dativ *suvitāya*, der im R̥V. zumeist nur die abgeleitete Bedeutung ‚zum Wohlergehen‘ hat, als Bezeichnung für die gute Gangbarkeit des Pfades des Rta angewendet worden ist, ersieht man noch aus I, 90, 4: *vī naḥ patháḥ suvitāya ciyántv índro . . . pūṣā bhágaḥ* (in 1 ist von der richtigen Führung durch Varuṇa, Mitra, Aryaman die Rede) und V, 80, 2ff. (von Uṣas): *sugān patháḥ kṛṇvati . . . pathó rádantī suvitāya . . . rtásya pánthām ánv eti sādhu*.<sup>1</sup>

Schon Darmesteter hat (Orm. et Ahr. 15) bemerkt, daß *ašəm . . . hapti* (Y. 31, 22 von dem Gutgesinnten, der das Aša durch Wort und Tat aufrecht erhält oder pflegt) dem ved. *rtasāp* entspricht (vgl. I, 179, 2: *yé . . . pūrva rtasāpa . . . ávadann rtāni*; VI, 21, 11 und 50, 2 von den Göttern: *rtasāpaḥ satyāḥ . . . agniḥhvāḥ*; VII, 56, 12 von den Maruts: *rténa satyām rtasāpa āyan*; X, 66, 8 von den Göttern: *dhṛtávrataḥ kṣatṛíyāḥ . . . | agníhotāra rtasāpo adrúhaḥ*; X, 154, 4 von den Pitaras: *rtasāpa rtāvāna rtāvīdhaḥ*). Die Verbindung von *rtá* mit *sap* kommt aber nicht nur in der Form des Kompositums vor. Die frommen Verehrer des Agni sind *rtám* und *rtá sápanthaḥ* (I, 68, 4; 67, 8; vgl. auch V, 12, 2: *rtám sapāmi*), die des Indra (II, 11, 12) *rtayā sápanthaḥ*, und Mitra und Varuṇa wird nachgerühmt (V, 68, 4): *rtám rténa sápanatā . . . | adrúhā devaú vardhete* (in V. 1: *rtám brhát*). Es kann darnach nicht bezweifelt werden, daß zwischen dieser offenbar in der Ādityareligion heimischen Verbindung von *rtá* und *sap* und dem awest. *ašəm hapti* ein ebenso alter und enger Zusammenhang besteht wie etwa zwischen

<sup>1</sup> Yt. 10, 68: *χ<sup>ite</sup> paθō rāδaiti*, wonach die Religion, ursprünglich das Aša, dem Miθra, d. i. der Sonne, die Pfade zu gutem Gehen bereitet, erinnert überdies durch Inhalt und Ausdruck an R̥V.-Stellen wie *váruṇas cakāra sūryāya pánthām ánvetaṇá u* (I, 24, 8), *rádat* (es furchte) *pathó váruṇaḥ sūryāya* (VII, 87, 1) u. a. m.



*rtávan* und *ašāvan*. Die Einwände, die Harlez (J. As. Sér. VII, T. XII, 168) gegen die Vergleichung erhoben hat, sind nichtsagend. Dieselbe Verwandtschaft besteht auch zwischen den Verbindungen von *rtá* mit *sac* (I, 152, 1: *ávātiratam ánytāni . . . rténa mitrāvaruṇā sacethe*; vgl. auch II, 41, 6: *ādityā . . . sácete ánavahvaram*) und von *aša* mit *hač* (z. B. Y. 34, 2: *yehyā urvā ašā hačaitē*; 60, 12: *aša vahišta . . . ŋwā haχma*; 44, 13: *nōit ašahyā ādivyeinti hačēnā*; 32, 2: *mazdā . . . ašā huš.haχā*; 46, 13: *tēm* [d. i. den Rechtgläubigen] . . . *ašā huš.haχāim* und 41, 3 von Ahura M.: *aša-əhāčim*). Wenn neben der Vereinigung mit dem Aša auch von dem Sichanschließen an Vohu M. (Y. 32, 2: *sārəmnō vohū manəhā*; 49, 3: *vaəhəuš sarē . . . manəhō*) die Rede ist, so wird doch durch die vedische Parallele die Ursprünglichkeit der awestischen Verbindung von *aša* mit *hač* bewiesen.

Hierher gehören ferner *vedhā rtásya* (X, 86, 10 in kultischer Bedeutung) und *Ašavazdah*, der Name zweier frommer Opferer (Ἀρταουάσδης, vgl. Andreas, Nachr. Gött. Ges. W. 1911, 32);<sup>1</sup> (*prajām rtásya* [d. i. den Soma] . . . *prá yád bháranta . . .*) *rtásya váhasā* (VIII, 6, 2) und das Epitheton des Haoma *aša-vāzah* (Barthol., Air. Wtb. 254), sowie vielleicht noch manche andere Wendungen, von deren Anführung ich aber absehe, weil ihre Verwandtschaft nicht ebenso gewiß ist. Nur auf eine, wie mir scheint, sehr wichtige Parallele sei noch hingewiesen. In der oben (p. 187) erörterten Stelle Y. 43, 9: *ā ŋwəhmāi āŋrē rātām nəmanəhō ašahyā.mā yavat isāi manyāi*, aus der wir schon für die gā0ische Zeit die Beziehung des kultischen Aša zum Feuer erschlossen haben, liegt die Verbindung von *aša* mit *Vman* vor, der wir auch noch in einigen anderen Stellen begegnen. Yt. 13, 147 heißt es von den Priestern, daß sie des guten Aša eingedenk sind (*āŋravanō . . . manyente vaəhəuš ašahe*). Nach Y. 34, 8 wird für diejenigen, die des Aša nicht gedenken (*nōit ašəm mainyantā*), Vohu Manah fern sein, und Vidēvd. 7, 78 ist von demjenigen die Rede, der des Aša gedenkend (*ašəm mainimnō*) und das Aša suchend es doch von sich fernhält. Der entsprechenden Verbindung von *rtá* mit *Vman* begegnen wir aber im RV. X, 138, 1: *rtām manvānā vy àdardirur valám* (von

<sup>1</sup> Vgl. auch Oldenberg, Rgveda zu X, 86, 10.



den Ušij oder Angiras, die durch Gebet und Lieder den Kuhstall öffnen). Und dieser Verbindung steht die von *ṛtá* mit *√dhī* VII, 7, 6: *á yé me asyá didhayann ṛtásya* (vgl. auch X, 67, 2: *ṛtám śámsanta ṛjú didhyānāḥ . . . yajñásya dhāma prathamāṃ mananta* und III, 4, 7: *ṛtám śámsanta ṛtám it tá āhur ānu vratám . . . didhyānāḥ*) sehr nahe, die auch in den Ausdrücken *ṛtádhitī* und *ṛtásya dhītī* vorliegt, obwohl in ihnen das *ṛtá* nicht Objekt des *dhī* ist. Wir dürfen also annehmen, daß auch die Verbindung von *ṛtá* und *aša*, insbesondere in kultischer Bedeutung, mit einem Verbum des Denkens in die indo-iranische Zeit zurückreicht.

Ich habe die zahlreichen Übereinstimmungen des *Ṛta* und des *Aša* in den mit ihnen verknüpften Vorstellungen und in den Formen des sprachlichen Ausdruckes dieser Vorstellungen hier vorgeführt, nicht um Beispiele zu häufen, sondern zu dem Zwecke, um an die Stelle der bloßen Behauptung, daß *Ṛta* und *Aša* identisch seien, den Beweis zu setzen, daß der Begriff des *Ṛta* schon in der indo-iranischen Zeit mit allen den Zügen und Beziehungen ausgestattet gewesen ist, die dem vedischen *Ṛta* und dem awestischen *Aša* in gleicher Weise eigentümlich sind. Die Ergebnisse dieser Vergleichung setzen uns in den Stand, in der Lehre des iranischen Propheten das Alte und Übernommene von dem Neuen zu unterscheiden, und wir vermögen festzustellen, daß *Zarathuštra* hinsichtlich der Behandlung des *Ṛtabegriffes* nicht eben originell gewesen ist. Selbst dem Dualismus, den man als ein spezifisches Merkmal der Religion des *Zarathuštra* hinzustellen pflegt, dem Gegensatz des *aša* und der *druj*, sind wir innerhalb des Vorstellungsbereiches der *Ādityas* in der Form des Gegensatzes zwischen dem *ṛtá* und der *druh* begegnet. Dieser Gegensatz zwischen dem *ṛtá* der *Ādityas* und der *druh* ist allerdings weit weniger scharf ausgeprägt, aber es ist doch unverkennbar, daß er im *RV.* schon in einer stark verblaßten Form auftritt, die noch verrät, daß er ehemals lebendiger gewesen ist und einen breiteren Raum eingenommen hat. Andererseits hat *Zarathuštra* den alten, scharfen Gegensatz zwischen dem Recht und dem Trug, der schon in der indo-iranischen Zeit in dem Ideenkreis einer den *Ādityas* entsprechenden Gruppe von Göttern fest verankert gewesen ist, weiter ausgebildet, lebendiger gestaltet und als einen Kampf



dargestellt, aus dem das Aša als Sieger über die Druh hervorgehen wird. Und auch in jeder der anderen mitgeteilten Parallelen liegt ein Beweis für den engen Anschluß des Propheten an ältere, aus der indo-iranischen Zeit ererbte religiöse Vorstellungen der Iranier.<sup>1</sup> So muß aus dem Umstand, daß auch das vedische *ṛtá* personifiziert worden ist (p. 160 u. 166; vgl. I, 75, 5: *yájā no mitrāvárūṇā yájā devāñ ṛtām bṛhát* mit Y. 34, 3: *aṭ tōi myazdēm ahurā nəmaəhā ašāicā dāmā* und X, 66, 4: *áditir dyāvāprthivi ṛtām mahát . . . | devāñ ādityāñ ávase havāmahe* mit Y. 28, 3: *yō vā ašā ufyānī manasčā vohū . . . mazdāmčā ahurəm . . . ā.mōi rafəδrāi zarəng jasatā* usw.), gefolgert werden, daß auch die Personifikation des Aša nicht eine von Zoroaster eingeführte Neuerung ist. Dieser Schluß wird noch durch die Tatsache gestützt, daß wir ja auch sonst noch im RV., und zwar vor allem unter den Ādityas selbst, Abstraktionen wie Dakṣa, Bhaga, Amśa, ferner Aditi, Aramati u. a. m. begegnen, von denen im Folgenden noch die Rede sein wird. Denn wenn bei Indern und Iranieru je eine Gruppe von Gottheiten vorhanden ist, die vor allem durch den Begriff des Ṛta mit seinen verschiedenen Bedeutungen und Beziehungen charakterisiert ist, einen mit dem Ṛta auf das engste verbundenen großen Gott (Varuṇa und Ahura M.) an der Spitze hat und im übrigen entweder eine Anzahl von Abstraktionen enthält oder nur aus Abstraktionen besteht, so muß es in der indo-arischen Zeit eine ähnlich beschaffene Göttergruppe gegeben haben, und die Abstraktionen, die sie enthalten hat, sind in der indischen

<sup>1</sup> Wie sehr Zoroaster sich noch in den alten Vorstellungen bewegt, erkennt man auch noch deutlich aus Y. 50, 7: 'Ich will Euch die schnellsten Renner schirren (*yaojā*) durch das In-Bewegung-Setzen (*jayāiš*) Eures Lobpreises, die breiten, starken, o Mazdā samt Aša und Vohu M., auf daß Ihr mit ihnen herbeikommet.' Denn dies erinnert an Stellen wie RV. III, 35, 4: *bráhmanā te brahmayújā yunajmi hárī . . . āśú | . . . indra . . . úpa yāhi sómam*; I, 82, 6; II, 18, 3: *hárī . . . rātka indrasya yojam āyái sūkténa vácasā*. Und *jayāiš vahmahyā* entspricht der vedischen Verbindung von *jinv* mit *dhiyam* und *dhiyah*, obwohl diese nur auf das Vorwärtsbringen und die Förderung des Gebetes durch die Götter angewendet wird. Diese Gāthastelle dürfen wir wie die oben erörterten Namen der awestischen Feuer zu den Überresten einer alten religiösen Poesie der Iranier zählen, die der vedischen Hymnendichtung besonders nah verwandt gewesen sein muß.



und in der iranischen Gruppe wenigstens zu einem Teile durch neue Abstraktionen ersetzt worden, oder es sind auch an Stelle einzelner indo-iranischer Gottheiten neue Abstraktionen hinzugekommen, die aber in ihrer begrifflichen Bedeutung innerhalb der indo-iranischen Gruppe eine wichtige Rolle gespielt haben dürften. Insofern ist die Ansicht (Oldenberg, ZDMG 50, 50f.; Hillebr., Ved. Myth. III, 104), daß Dakṣa und Aṃśa junge Abstraktionen und Vohu Manah usw. rein zaraθuštrische Abstraktionen seien, nicht aufrecht zu halten. Das Rta ist also ebenso wie Aramati schon in der indo-iranischen Zeit eine göttlich verehrte Abstraktion gewesen. Und es kann keinem Zweifel unterliegen, daß diese Abstraktion gleich Kittu und Mišaru, den Söhnen und Dienern des babylonisch-assyrischen Sonnengottes Šamaš, nichts anderes ist als die in den Rang einer Gottheit erhobene Idee des Rechtes, das als Attribut eines höchsten Gottes, aber auch als eine über ihm stehende, die ganze Natur und das sittliche und kultische Verhalten der Menschen regierende erhabene Potenz vorgestellt worden ist und die Grundlage aller mit der indischen und mit der iranischen Göttergruppe verknüpften religiösen Vorstellungen bildet. Wenn man jedoch — wie ich meine, mit Unrecht — nicht zugestehen wollte, daß in den oben erwähnten zwei Stellen des I. und X. Buches des R̥V. eine schon in die älteste vedische Zeit zurückreichende Vergötterung des Rtabegriffes gleich dem göttlich gedachten Aša vorliege, so würden doch auch diese Stellen beweisen, daß mindestens die Ansätze zur Personifikation und Vergöttlichung des Rta schon in der indo-iranischen Epoche vorhanden gewesen sein müssen. Der Widerstand gegen die Annahme, daß derartige Vorstellungen schon einer so frühen Zeit angehört haben, beruht also auf einem Vorurteil, auf dem Dogma, daß in der alten Religion alles nur Mythologie sei und Abstraktionen nur von Priestern einer jüngeren Zeit ausgeklügelt sein können. Die angeführten und im folgenden noch anzuführende Tatsachen werden doch wohl anzuerkennen zwingen, daß schon innerhalb des indo-iranischen Götterkreises, auf den die indische und die iranische Gruppe zurückgehen, außer Mythen bildenden Kräften auch der reflektierende Verstand am Werke gewesen ist und Götter in Form von Abstraktionen geschaffen hat. Das gāōische Aša, der göttliche Gefährte des



Ahura M., der Aməša Spənta Aša Vahišta des jüngeren Awesta, ist also nicht eine Konstruktion des iranischen Propheten. Diese Abstraktion wurzelt vielmehr in der schon der indo-iranischen Zeit eigentümlichen Tendenz, Begriffe, die innerhalb der religiösen Vorstellungen eine besonders hervorragende Stellung einnehmen, zu personifizieren und zu vergöttlichen, ja wir dürfen sogar mit einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit annehmen, daß das Aša auch als Abstraktion aus der indo-iranischen Zeit ererbt ist.

Dieser Tatbestand aber widerspricht der Ansicht, die in der Pahläviliteratur auftauchende Vorstellung von Aša Vahišta als einer Schutzgottheit des Feuers deute darauf hin, daß Aša ehemals eine Gottheit des Feuers, etwa des Ordalfeuers gewesen sei, die sich zu einem Genius des Rechtes entwickelt habe (p. 123, Anm. 1) oder von Zoroāstra im Streben nach Vergeistigung der alten Religion wegen der Reinheit des Feuers in eine Gottheit des ‚Besten Rechtes‘ umgebildet worden sei (p. 124). Denn eben der Umstand, daß das Rta lange Zeit vor Zoroāstra aus seiner begrifflichen Bedeutung zu einer Abstraktion sich zu entwickeln angefangen hatte, läßt es als ausgeschlossen erscheinen, daß Aša ursprünglich eine Gottheit des Feuers gewesen sein könnte. Aber auch die Möglichkeit, daß an die Stelle eines einen anderen Namen führenden Feuergottes die Abstraktion Aša getreten sein könnte, kommt nicht in Betracht. Denn die oben geschilderte enge Verknüpfung des kultischen *rta* mit Agni und des kultischen *aša* mit Ātar, die schon für die indo-iranische Zeit die Verbindung des kultischen Rta mit dem Feuergott voraussetzt, und die nahe Beziehung Agnis und Ātars, der Träger des kultischen *rta-aša*, zu Varuṇa-Mitra und Ahura M., den Trägern des kosmischen und moralischen *rta-aša*, sowie die aus dem Zusammenhang des *aša* mit Ātar entwickelte Beziehung der Abstraktion (und nicht der Feuergottheit) Aša Vahišta zu Ātar lassen keinen Zweifel, daß dieses uralte Verhältnis des Rtabegriffes zum Feuergott in späterer Zeit auf iranischem Boden, und zwar noch nicht in der gāōischen Religion, sondern erst in einem jüngeren Stadium der awestischen Religion, den Anstoß dazu gegeben hat, daß die Abstraktion Aša Vahišta mit der Eigenschaft einer Schutzgottheit des Feuers ausgestattet worden ist. Bei der Beurteilung



dieser Funktion des Aša V. darf auch nicht übersehen werden, was man bisher nicht recht beachtet zu haben scheint, daß Aša V. niemals als ein Feuergott, sondern immer nur als eine Gottheit angesehen worden ist, der das Feuer zum Zwecke der Verwaltung und Behütung zugeteilt ist. „Auf Erden ist dem Ard-vahišt das Feuer zu eigen (*χvēš*)“, heißt es im großen Bundahišn (ed. Anklesaria, fol. 86a, l. 13). Es gehört ihm, wie dem Vohuman das Vieh, dem Šahrvēr die Metalle usw. (*Šāy. nē š. 15, 5*). Darum wird er von Albērūnī (*Kitāb al-Ātār*, ed. Sachau 219, l. 17f.) und Qazwīnī (*Kit. ‘Agā‘ib*, ed. Wüstenfeld 81) als Engel für die zu ihm in Beziehung stehenden Elemente des Feuers und des Lichtes bezeichnet, denen Gott dieses Amt (nämlich der Schutzherrschaft über diese Elemente) übertragen hat.<sup>1</sup> Eine auch noch so starke Tendenz zur Vergeistigung würde einen wirklichen alten Feuergott schwerlich zu einem bloßen Verwalter und Aufseher des Feuerelementes degradiert haben. Während also die Abstraktion Aša V., wie insbesondere das vedische Rta bezeugt, in natürlicher, gerad-

<sup>1</sup> Aša V. (Ard Vahišt) ist auch niemals als Bezeichnung des Feuers verwendet worden. Die Angabe von Vullers (*Lex. Pers.-Lat.*), daß Ardibihišt in *Fragm. rel. à la rel. de Zor.* ed. Mohl, p. 23, l. 5 (= *Šāhn.* ed. Vullers III, 1504, 148): همی تافتی بر جهان یکسره \* چو اردی بهشت آفتاب از بره, 'ignis' bedeute, ist irrig. Gemeint ist natürlich 'wie die Sonne des (Monates) A. im Zeichen des Widders'. Nur Zarātušt Nāmā (ed. F. Rosenberg) 583: بسوزد تنش را باردی بهشت, er [Ahriman?] verbrennt seinen [des Irrgläubigen] Leib durch A. könnte A. im Sinne von 'Feuer' gebraucht sein, wie auch der diese Stelle zitierende Farhang Jahāngīrī annimmt. Aber auch diese Stelle beweist nicht, daß der Gebrauch von A. in dieser Bedeutung üblich gewesen ist. Abgesehen davon, daß der Verfasser des Z. N. sonst immer (auch in Verbindung mit dem geschmolzenen Metall) für 'Feuer' das Wort *ātūš* gebraucht, erinnert die Stelle doch so sehr an Yt. 17, 20: *tāpayēti mām aša vahišta, manayēn ahe yaša ayaoxšustəm* (worin aber A. V. das Gebet A. V. bezeichnet, also nicht, wie Gray, *Arch. f. Rel.* 7, 356 annimmt, eine Beziehung des Amēš Sp. A. V. zum Feuer enthalten ist), daß eine Beeinflussung durch die Awestastelle sehr wohl stattgefunden haben kann. Die Angabe des Burhān i Qāfi, daß A. (die persischen Lexikographen vokalisieren zum Teile Urdibihišt) die Bedeutung des arabischen *nār* ('Feuer') habe, fällt nicht ins Gewicht. In der Päläviliteratur (Stellenangaben bei Gray, l. c. 357) äußert sich die Beziehung dieses Amēša Sp. zum Feuer nur darin, daß er — wie im jüngeren Awesta — in Verbindung mit dem Feuer auftritt.



liniger Entwicklung aus dem Rtabegriff erwachsen ist, erweist sich die Vorstellung von Aša V., dem Genius des Feuers, als ein künstliches Gebilde, als eine späte Konstruktion. Sie ist offenbar das Ergebnis gelehrter Spekulation, die sich durch ‚the general principles of comparative religion‘ (Gray, Arch. f. Rel. 7, 352) nicht hat abhalten lassen, dem Aməša Sp. Aša V. wegen seiner Beziehung zum Feuer eben das Feuer und, wie noch gezeigt werden soll, auch den übrigen Aməša Sp. auf Grund ihrer besonderen Beziehungen bestimmte Gebiete der Natur als Verwaltungsgebiete zuzuweisen. Nach unseren Ausführungen über das Verhältnis des kultischen *aša* zum Feuer steht es natürlich auch fest, daß dieses Verhältnis nicht etwa einen Feuergott voraussetzt, der den Namen Aša oder einen anderen Namen geführt hätte und in der gāōischen Religion zu einer Abstraktion ‚vergeistigt‘ worden wäre, um in späterer Zeit in seine ehemalige Funktion einer Feuergottheit wieder eingesetzt zu werden. Man wäre sonst zu der unsinnigen Annahme genötigt, daß auch die Verknüpfung des kultischen *rta* mit dem Feuer und mit dem Feuergott Agni eine Feuergottheit namens Rta oder ähnlichen Namens zur Voraussetzung habe! Auch der Umstand, daß Aša V. im jüngeren Awesta und in der Pälāviliteratur als Aməša Sp. unmittelbar neben Ātar erwähnt wird, weist darauf hin, daß Aša V. nicht als eine wirkliche Feuergottheit angesehen worden, geschweige denn ein alter Feuergott gewesen ist. Bei keinem der anderen Aməša Sp. können wir mit solcher Bestimmtheit wie bei Aša V. behaupten, daß die Abstraktion, die Verkörperung und Vergöttlichung eines wichtigen religiösen Begriffes, alt, die konkretere Auffassung aber jüngeren Datums ist.

Diese konkrete Gestaltung des Aša stellt also einen ganz unwesentlichen Unterschied zwischen dem Rta und dem Aša dar. Und ebenso unwesentlich ist auch für die Frage der Verwandtschaft zwischen den Ādityas und den Aməša Sp. der Umstand, daß Aša ein Aməša Sp., das Rta aber nicht ein Āditya ist. Die Verwandtschaft dieser Göttergruppe wird ja schon — und damit kehren wir zu dem Ausgangspunkt des dritten Abschnittes unserer Untersuchung zurück — durch die Tatsache bewiesen, daß der Begriff des Rta nicht nur im Vordergrunde der religiösen Vorstellungen dieser Götterkreise steht, sondern



daß das vedische *ṛta* und das awestische *aša* auch, wie die Vergleichung gezeigt hat, eine überaus große Zahl sehr charakteristischer, aus der indo-iranischen Zeit ererbter Übereinstimmungen aufweisen. Zu dem *Ṛta* gesellt sich aber noch ein anderes, beiden Göttergruppen gemeinsames Element, das die Zusammengehörigkeit der *Ādityas* und der *Aməša Sp.* nur noch enger erscheinen läßt. Es ist der Begriff der ‚Herrschaft‘, das vedische *kṣatrá*, das awestische *χšaθra*. Oberflächliche Betrachtung wird natürlich nur die Unterschiede bemerken, die vor allem darin bestehen, daß *χšaθra* nicht nur in seiner begrifflichen Bedeutung gebraucht wird, sondern in den *Gāθās* auch als Abstraktion einer der ‚weisen Herren‘, im jüngeren Awesta ein *Aməša Sp.*, in der Pälävīliteratur Schutzgottheit der Metalle ist, daß dagegen das *kṣatrá* niemals personifiziert erscheint und nicht Name eines *Āditya* ist. Bei näherem Zusehen wird man aber finden, daß *kṣatrá* und *χšaθra* durch eine Reihe wichtiger Übereinstimmungen verbunden sind, hinter denen die Verschiedenheiten als unwesentlich zurücktreten. Zugunsten der Annahme, daß wir auch in der Gemeinsamkeit der Vorstellung von der Herrschaft oder dem Herrschertum der Götter einen Beweis für die nahe Verwandtschaft der *Ādityas* und *Aməša Sp.* sehen dürfen, fällt vor allem der Umstand ins Gewicht, daß das *kṣatrá* innerhalb des Vorstellungsbereiches der *Ādityas* eine nicht weniger hervorragende Stellung einnimmt als das *χšaθra* in dem der *Aməša Sp.* Ich habe schon (p. 139 f.) bei der Vergleichung der *Ādityas* mit babylonisch-assyrischen Gottheiten darauf hingewiesen, daß Herrschaft, Königtum und Herrentum Eigenschaften sind, die an den *Ādityas*, insbesondere an *Varuṇa* und *Mitra*, überaus häufig gerühmt werden. Es ist in der Tat, und zwar nicht allein infolge der Häufigkeit ihrer Erwähnung, unverkennbar, daß diese Eigenschaften von den vedischen Dichtern als den *Ādityas* besonders charakteristisch, mit ihrem Wesen untrennbar verbunden angesehen wurden. Darauf deuten auch die auszeichnenden Epitheta hin, die dem *kṣatrá* der *Ādityas* beigelegt werden. Es ist groß (*máhi*: V, 68, 3), auf tausend Säulen ruhend (*sahásrastūṇam*: V, 62, 6), unbestreitbar (*ánuttam*: VII, 34, 11), unanfechtbar (*ná ... ādhṛṣe*: I, 136, 1), unerreichbar (*anāpyám*: VII, 66, 11), verehrungswürdig, erhaben, überaus hoch (*yajatám brhát ... várṣiṣṭham*: V, 67, 1),



ungeschmälert (*āvihrutam*: V, 66, 2), lichterfüllt (*jyōtiṣmat*: I, 136, 3) usw., und die Ādityas selbst erhalten die Epitheta *māhikṣatra* (V, 68, 1), *prīyakṣatra* (VIII, 27, 19), *vārṣiṣṭhakṣatra* (VIII, 90 [101], 2), *supārākṣatraḥ* (VII, 87, 6), *kṣatraśrī* (I, 25, 5) und *sukṣatrá*. Man nennt sie auch Herrscher (*kṣatriya*: VII, 64, 2; VIII, 25, 8; VIII, 56 [67], 1; Varuṇa rühmt sich IV, 42, 1 Indra gegenüber, das Königreich eines Herrschers, *rāṣṭrām kṣatriyasya*, zu besitzen) und gleich anderen Göttern auch sehr häufig Könige (*rājan*), Oberherrscher (*samrāj*), auch Selbstherrscher (*svarāj*), ‚die großen Könige, die jugendlichen, die mit guter Herrschaft regieren‘ (VI, 51, 4: *mahó rájñah . . . yñnah sukṣatrán kṣáyataḥ*), und ihre Mutter Aditi heißt Königsmutter (*rājaputrā*: II, 27, 7). Daß wir es da mit einem alten, ursprünglichen Zug der Ādityas zu tun haben, geht auch aus dem Umstand hervor, daß *kṣatrá* und die anderen Bezeichnungen des Herrschertums der Ādityas oft in engster Verbindung mit dem Rta erscheinen, so V, 68, 1: *māhikṣatrāv rtám bṛhát*; VII, 64, 2: *rājānā maha rtasya gopā . . . kṣatriyā*; I, 136, 4: *rājānā . . . rtāvānā*; VIII, 25, 4: *samrājā devāv ásurā | rtāvānāv rtám ā ghoṣato bṛhát*, 7: *rtāvānā samrājā*, 8: *rtāvānā ní ṣedatuḥ sámrajjāya . . . kṣatriyā kṣatram āsatuh*; 27, 19: *prīyakṣatrā rtám dadhā*; II, 27, 12: *rājabhya rtanībhyah*; 28, 6: *varuṇa . . . sámraḥ rtāvah*; VIII, 23, 30: *rtāvānā samrājā*; V, 63, 7: *rténa víśvaṃ bhúvanam ví rājathah*.<sup>1</sup> Dafür spricht ferner die häufige Verknüpfung des *kṣatrá* (*rājan*, *samrāj*) mit *asuryà*, dem ‚Herrentum‘, das ebenso wie das Rta in erster Reihe den Ādityas, und ganz besonders ihrem Führer Varuṇa, eigentümlich ist. Ich verweise auf V, 66, 2: *tā hí kṣatram . . . samyág asuryām áśāte*;<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Hierher gehört auch X, 66, 8: *dhṛtávratāḥ kṣatriyāḥ . . . rtasápo adrúhah*, denn wenn dieser Vers auch an ‚alle Götter‘ gerichtet sein mag, so sind doch auf sie Epitheta der in diesem Liede öfter erwähnten Ādityas übertragen worden. Die Grenze zwischen den Ādityas und ‚allen Göttern‘ ist hier (wie z. B. auch VIII, 27 und X, 63–65) nicht scharf gezogen, woraus aber nicht gefolgert werden darf, daß Āditya auch als eine Bezeichnung aller Götter gebraucht worden ist (vgl. p. 90, Anm. 2).

<sup>2</sup> Ähnlich von Indra VII, 21, 7: *devás cit te asuryāya pūrvé ’nu kṣatraya mamire sáhāṃsi*. Wie das *asuryà* (VI, 20, 2) ist auch das *kṣatrá* (VI, 25, 8) dem Indra von den Göttern verliehen worden. Obwohl dem Indra ziemlich oft das *asuryà* (auch *asuratvá*) zugeschrieben und das Epitheton *ásura* beigelegt wird und auch noch andere Götter als Asuras und In-



IV, 42, 1 f.: *máma . . . rāṣṭrām kṣatríyasya . . . ahám rájā . . . máhyam tány asuryāṇi prathamā dhārayanta*; VIII, 25, 4: *sam-rājā devāv ásurā* (8: *kṣatríyā kṣatráṁ āsatuh*); I, 24, 14: *asura pracetā rájan*; II, 27, 10: *varuṇāsi rájā . . . asura* (vgl. X, 132, 2); VIII, 42, 1: *ástabhnād dyám ásuro víśvávedāḥ . . . | ásīdad víśvā bhúvanāni samrāt*. Auch bei babylonisch-assyrischen und ägyptischen Göttern (oben p. 140 ff. und 162, Anm.) sind wir der Vereinigung von Herrentum und Königtum mit dem Recht begegnet. Mit dem *asuryā* ist aber auch noch die Weisheit, die Allwissenheit eng verbunden. Man vergleiche VIII, 42, 1 (Varuṇa): *ásuro víśvávedāḥ*, VIII, 25, 3 (Mitra-Var.): *tā mātā víśvávedasāsuryāya . . . jajāna*, VIII, 27, 20 (Ādityas): *asurāḥ . . . víśvavedasāḥ*, I, 24, 14 (Varuṇa): *asura pracetā rájan* (von Indra VIII, 79 [90], 6: *tvā . . . asura práce-tasam*, von Brhaspati in

haber des *asuryā* bezeichnet werden, so ist es doch nicht zweifelhaft, daß die Ādityas als die eigentlichen, ältesten Asuras und Besitzer des *asuryā* angesehen wurden (vgl. schon Bergaigne, Rel. véd. III, 87 f.). Daß die Asurawürde des Indra jüngeren Datums und wie seine Satzungen und seine Beziehung zum Rta (oben p. 155, Anm.) aus dem Vorstellungsbereich der Ādityas entlehnt ist, wird schon durch die sehr auszeichnenden und ein höheres Alter ausdrückenden Attribute (*ákṣitam jyéṣṭham*: VII, 65, 1; *prathamā*: IV, 42, 2), die dem *asuryā* der Ādityas beigelegt werden, wahrscheinlich gemacht. Das des Indra wird nur *brhāt* (VI, 30, 2) und *ádābhya* (X, 54, 4) genannt. Die Ādityas sind nicht nur Besitzer, sondern auch Wächter des *asuryā* (II, 27, 4), und ihre Mutter Aditi hat sie zum *asuryā* geboren (VIII, 25, 3), während dem Indra (und darin zeigt sich das Nichtursprüngliche seiner Beziehung zum ‚Herrentum‘) das *asuryā* wie das *kṣatrá* bei der Ausführung seiner Heldentaten von den Göttern verliehen worden ist. Auch der Umstand, daß von dem *asuryā* des Indra in ähnlichen Wendungen wie von dem *asuryā* und *kṣatrá* der Ādityas die Rede ist (vgl. VI, 20, 2: *divó ná túbhyam ánu indra . . . asuryām devébhīr dhāyi víśvam* mit VI, 67, 5: *víśve yád vām . . . kṣatráṁ devāso ádadhuḥ*; VI, 36, 1: *yád devéṣu dhārayathā asuryām* mit VI, 67, 6: *kṣatráṁ dhārayethe ánu dyūm*, V, 68, 3: *māhi vām kṣatráṁ deveṣu* und — etwas abweichend — IV, 42, 2: *máhyam tány asuryāṇi . . . dhārayanta*, VII, 66, 2: *yá dhārayanta devāḥ . . . asuryāya*; X, 99, 2 von Indra: *prthúm yónim asuratevā sasāda* mit VIII, 42, 1: *ásuro víśvávedāḥ . . . | ásīdad víśvā bhúvanāni samrāt*, VIII, 25, 8: *nī śedatuh sámrajyāya . . . kṣatríyāḥ*, I, 25, 10, und darnach von Agni VII, 30, 3: *ny āgnīḥ sīdad ásuro ná hótā*; ferner VIII, 79 (90), 6: *tvā . . . asura práce-tasam* mit I, 24, 14: *asura pracetā rájan*, VIII, 42, 1: *ásuro víśvávedāḥ*), beweist die Abhängigkeit Indras von den Ādityas in Bezug auf das *asuryā*.



einem von Vorstellungen des Ādityakreises durchsetzten Liede II, 23, 2: *te asurya prácetasah*, von dem den Ādityas nahestehenden Savitar IV, 53, 1: *ásurasya prácetasah*) und etwa noch I, 25, 20 (Varuṇa): *tvám víšvasya medhira . . . rājasi*. Weisheit und Allwissenheit ist also nicht ein Attribut, das den Ādityas wie anderen Göttern im Eifer des Lobens beigelegt worden ist, sondern ein in der Allherrschaft der Ādityas begründeter Zug: ihnen, den Königen, ist ja selbst das Fernste nahe (II, 27, 3).

Im wesentlichen durchaus ähnliche und verwandte Verhältnisse lassen sich für das awestische *χšaθra* konstatieren. Das *χšaθra* und das *aša* sind Begriffe, die nicht nur im Vordergrunde des religiösen Systems der Gāθās stehen, sondern auch, wie aus zahlreichen Stellen der Gāθās ersichtlich ist, gleich dem *kṣatrá* und dem *ṛtá* als in engster Beziehung zueinander stehend betrachtet wurden. Der fromme Mann macht durch sein Denken . . . das *aša* gedeihen und Ahura M. gewährt durch Vohu M. das *χšaθra* (Y. 51, 21). Der Guthandelnde hegt durch Wort und Tat das *aša* samt dem guten *χšaθra* (31, 22). Bei der Abrechnung wird das *χšaθra* des Ahura M. denjenigen zuteil werden, welche dem *aša* die Druj in die Hände liefern werden (30, 8), und der Prophet erstrebt das kraftvolle *χšaθra*, durch dessen Mehrung die Druj überwunden werden (das *aša* also triumphieren) wird (31, 4). Unter den religiösen Begriffen der Gāθās treten ja gerade das *aša* und das *χšaθra* insofern besonders hervor, als das Endziel der Religion das Vollkommenwerden (vgl. *ašəm θraošta*: 46, 7), der Triumph des *aša* ist und das Hoffen des Gläubigen sich auf das *χšaθra*, das Reich, d. i. auf das Paradies oder auf das am Ende der Dinge kommende Gottesreich richtet. Die nahe Beziehung des *aša* zum *χšaθra* äußert sich auch darin, daß das *χšaθra*, das vor allem das Reich des Ahura M. ist (daher öfter ‚Dein [*θra, tava, taibyō*] Reich‘), nicht nur als das Reich des Vohu Manah, der Arəmati und des Heilseins (*haurvatātō*), sondern auch als das des *Aša* (51, 2) bezeichnet wird, und daß unter den Genien, welche in diesem Reiche schalten, die göttliche Personifikation des *aša* wohl die hervorragendste Stelle einnimmt. *Aša* ist ja ein Freund (32, 2) und ein wohlerfahrener Berater des Ahura M., mit dessen Hilfe dieser den Frommen und den Nichtfrommen unterscheidet (46,



17). Ahura M. wird angefleht, dem Frašaoštra und dem Propheten selbst die freudereichste Gemeinschaft mit Aša in des Ahura M. gutem Reiche zu verleihen (49, 8). Bei dem ‚Abschluß‘ wird Zaratuštra zu dem langen Leben, zum Reich des V. Manah, zu den geraden Pfaden zu Aša hin gelangen, bei denen M. Ahura wohnt (33, 5), und Frašaoštra wird mit den anderen Gläubigen dorthin gehen, wo zu Aša sich Arəmati gesellt, wo das Reich im Besitze des V. Manah ist und wo M. Ahura wohnt, um es zu mehren (46, 16). Im Verein mit Aša wird Arəmati — die Genossin des Aša (34, 10) — die Reiche des V. Manah wachsen machen (34, 11), Aša und Arəmati werden Unterstützung gewähren, während V. Manah das Reich zusprechen wird (44, 6; 47, 6), und der Prophet bittet, Aša möge (dereinst) mit Körper, Leben und Kraft begabt sein und Arəmati möge im sonnengleichen Reiche sein (43, 16). Auch Aša selbst schafft das gute Reich als wünschenswerten Anteil herbei (51, 1).

Xšaθra, die gāθische Abstraktion, ist zweifellos eine Personifikation des ebenfalls durch das Wort *xšaθra* bezeichneten Herrschertums und der Herrschermacht des Ahura M. Es ist die Gottheit, die mit Ahura M., Arəmati, Aša und V. Manah um Erhörung und Erbarmen angerufen (33, 11), mit Aša und Vahišta Manah angebetet wird (50, 4), zugleich mit Arəmati von Ahura M. erschaffen worden ist (44, 7), bei der großen Wendung mit Spənta Mainyu und V. Manah den Ahura M. begleiten wird (43, 6) und noch manche andere Funktion im Dienste des Ahura M. versieht. Bisweilen kann man wie bei den anderen Abstraktionen zweifeln, ob wir es mit der Personifikation oder mit der begrifflichen Bedeutung des Wortes zu tun haben, so 43, 14: „... wenn mir, o Mazdā, Deine Unterstützung durch Deinen Xšaθra (oder: durch Deine Herrschermacht) vermittels des Aša (oder: vermöge der Befolgung des Rechtes) zuteil wird.“ Die Bedeutung ‚Herrschermacht‘ liegt z. B. vor in 34, 15: *xšmākā xšaθrā ahurā fərašəm vasnā hai-θyām dā ahūm* (‚durch Eure H., o Ahura, mögest Du das durch Euren Willen für die Vollendung reife Leben verwirklichen‘), wo die Herrschermacht auch den göttlichen Gefährten des Ahura M. zugeschrieben wird. Daß die Herrschermacht ein ebenso wesentlicher Zug des Ahura M. wie des Varuṇa und der anderen Ādityas ist, ersieht man ferner daraus, daß Ahura



M. (49, 10) als *mazā.χšaθra* (,große Herrschermacht besitzend', vgl. Barthol., Air. Wtb. 1180)<sup>1</sup> angerufen wird, womit schon Bartholomae (l. c.) die Bezeichnung des Mitra und des Varuṇa als *máhikṣatrau* (V, 68, 1; vgl. auch 3: *máhi vāṃ kṣatráṃ*) verglichen hat. Ahura M. wird (37, 2) ob seiner Herrschermacht, seiner Größe und seiner schönen Werke (*χšaθrāčā mazōnāčā hvapaṇhāiščā*, vgl. RV. VII, 88, 4: *váruṇaḥ . . . cakāra svápā máhobhiḥ*) angebetet. Er wird auch (35, 5) *huχšaθrō.təma* ,beste Herrschaft führend' genannt. In den Gāθās läßt die Frage (44, 20): ,Sind denn etwa, o Mazdā, die Daēvas gute Herrschaft führend (*huχšaθrā*) gewesen?' noch erkennen, daß auch Ahura M. und seine Genien in der gāθischen Religion als *huχšaθrā* bezeichnet worden sind. Doch selbst wenn dem nicht so wäre, würde man an dem hohen Alter der erst in jüngeren und unmetrischen Awestastellen auftretenden Bezeichnung des Ahura M. und der Aməša Sp. als *huχšaθra* nicht zweifeln dürfen. In den Gāθās ist offenbar die Vorstellung von der guten weltlichen Herrschaft des Ahura M. hinter der Vorstellung von dem auf das jenseitige Leben und auf die letzten Dinge sich beziehenden ,guten Reiche' (*vohu χšaθrəm*) zurückgetreten, weil dieses als die Verkörperung und Erfüllung der auf das Jenseits und auf den endgültigen Sieg des Aša gerichteten Hoffnungen für den Propheten und für seine Zuhörer im Vordergrund des Interesses stand. Aber wie nicht nur die Beziehung des *aša* auf die Pflege des Ackerbaues und der Viehzucht, sondern auch die Verbindung des *aša* mit eschatologischen Vorstellungen, insbesondere seine Verknüpfung mit dem Feuer des großen Gerichtes und das Ausmünden des Gegensatzes zwischen dem *aša* und der *druj* in einen großen Endkampf des Aša und der Druj eine von dem iranischen Propheten bewerkstelligte Erweiterung und Ausgestaltung der in ihrer vollen, ursprünglichen Reinheit noch im Ādityakult des RV. erhaltenen Vorstellung von dem

<sup>1</sup> Auf den Vokativ *mazā.χšaθrā* folgt hier der Instrumental *vazdarəhā*. Bartholomae verbindet ihn mit *irā* und übersetzt ,mit beständiger Tatkraft'. Da *ašavazdah* zu *rtáśya vedhāḥ* gehört (vgl. p. 197), darf man vielleicht auf RV. III, 59, 4 (an Mitra): *rājā sukṣatró ajaniṣṭa vedhāḥ* verweisen. Es scheint also *vazdarəhā* Instrumental eines Nomen actionis *vazdah* zum ai. Nomen agentis *vedhás* (vgl. *ápas* und *apás* usw.) zu sein und wie das *χšaθra* eine Eigenschaft des Ahura M. auszudrücken.



*aša* als einer kosmischen, moralischen und kultischen Potenz bedeuten, so ist es auch unverkennbar, daß das mit den jenseitigen und eschatologischen Funktionen des *aša* eng zusammenhängende gute, kraftvolle (*aojōnghvat*: 31, 4), sonnengleiche (*χ'ōng.darasa* : 43, 16), erhabene (*arāšva* : 44, 9), sich nicht mindernde (*ayžaonvamnəm* : 28, 3), durch Ahura M., Aša, V. Manah, Arəmati gemehrte und wachsen gemachte (*varəd*-, *vaxš*-) Reich als Stätte seligen jenseitigen Lebens und als künftiges Gottesreich durch theologische Spekulation und Umdeutung aus der einfacheren und ursprünglichen Vorstellung von dem himmlischen Herrschaftsgebiet des Ahura M. sich entwickelt hat. So ist das mit dem ‚langen (= ewigen) Leben‘ identische Reich mit den geraden Pfaden des Aša, bei denen Ahura M. wohnt (33, 5), das Reich, in dem Ahura M. mit Hilfe seines erfahrenen Beraters Aša den Frommen und den Nichtfrommen unterscheiden wird, ursprünglich das himmlische Herrscherreich des ‚Weisen Herrn‘ und der mit ihm verbundenen Gottheiten gewesen, in dem die himmlischen Erscheinungen den geraden Pfad des *aša* gehen und Ahura M., der alles wahrnehmende und nicht zu täuschende (p. 183), durch das *aša* den Anhänger des *aša* und den der *druj* unterscheidet, wie Varuṇa und die anderen Ādityas, die Herren und Herrscher, die alles bemerkenden und untrüglichen Hüter des *ṛta*, das Gute und das Böse schauen.<sup>1</sup> Daß wir nicht etwa vedische Anschauungen der Religion der Gāṇās willkürlich unterschieben, geht schon daraus hervor, daß wir das Vorkommen der ursprünglichen, von Jenseits- und eschatologischen Vorstellungen noch nicht verhüllten Anschauungen über das Aša in den Gāṇās festgestellt (oben p. 174 ff.: Mazdā überschaut in seinem Auge wachsam alles sündhafte Handeln durch das leuchtende Aša) und so das Ergebnis der Vergleichung mit den vedischen Verhältnissen bestätigt gefunden haben. In der Tat weisen die Gāṇāreligion und die Ādityaverehrung auch in bezug auf das *kṣatra-χša9ra* noch auffallende Übereinstimmungen auf, durch die nicht nur die Verwandtschaft der indischen und iranischen Vorstellungen von

<sup>1</sup> Auch die Idee des jüdischen Gottesreiches (vgl. Bousset, *Rel. d. Judent.*, 245 ff.) beruht auf der Vorstellung von Jahvehs, des Königs, ewiger Herrschaft und seinem himmlischen Herrscherreiche (vgl. z. B. Psalm 103. 19; 145. 11—13).



dem *kṣatra* und dem *χšaθra*, sondern auch die Ursprünglichkeit der indischen Auffassung erhärtet wird. Wie beim *χšaθra*, so ist auch beim *kṣatra* mit der Vorstellung der ‚Herrschaft‘ die auch hier nicht scharf geschiedene Vorstellung des ‚Herrschaftsgebietes (Reiches)‘ verbunden. Sie liegt vor, wenn RV. V, 62, 6 von dem tausendsäuligen (*sahásrasthūṇam*) *kṣatra* der beiden Könige Mitra und Varuṇa die Rede ist. Denn diese beiden Könige sitzen (II, 41, 5) in dem festen, höchsten, tausendsäuligen (*sahásrasthūṇe*) Sitze. Auch beim ‚lichterfüllten‘ (*jyótiṣmat*: I, 136, 3) *kṣatra* spielt wohl der Gedanke an das Herrscherreich mit hinein (vgl. X, 65, 5 von Mitra-Var.: *yágyor dhāma dhármanā rócate bṛhát*; III, 56, 8: *trír uttamā dānāśā rocanāni tráyo rājanty ásurasya rīrāḥ | ṛtāvānaḥ . . . dūlābhāsaḥ*), und das ‚sonnengleiche‘ (*χṛōng.darəsa*) *χšaθra* der Gāθās erinnert an RV. V, 63, 2: *samrājāv asyá bhúvanasya rājatho mītrāvaruṇā vidátthe svardṛśā*. Ferner entspricht wohl das ‚kraftvolle‘ (*aojōnghvat*) *χšaθra* des Ahura M. der unangreifbaren (*ná . . . ādhṛṣe*: I, 136, 1) Herrschaft des Mitra und des Varuṇa, und die Mehrung und das Wachsenmachen des *χšaθra* durch Aša — die Mehrung durch V. Manah und Arəmati ist wohl der durch Aša nachgebildet — läßt sich damit vergleichen, daß die Ādityas, die durch das Ṛta die ganze Welt beherrschen (V, 63, 7), durch das Ṛta erstarken (*ṛtāvṛdh-*), im Hause des Ṛta (d. i. in ihrem himmlischen Reiche) erstarkt sind (VII, 60, 5: *rāvṛdhuh*), daß Mitra und Varuṇa, deren Herrschaft (*kṣatrā*) groß ist, das Ṛta durch das Ṛta hegend . . ., frei von Trug erstarken (*var-dhete*: V, 68, 3 f.), und daß die Größe der Ādityas, die die drei himmlischen Lichträume innehaben, groß ist durch das Ṛta (II, 27, 8 f.). Wenn hier auch nicht ausdrücklich von einem Wachsen des *kṣatra* die Rede ist, so besteht doch kein Zweifel, daß die Zunahme der Herrschermacht der Ādityas durch das Ṛta in ihrem himmlischen Reiche gemeint ist.<sup>1</sup> Die hohen (er-

<sup>1</sup> Vgl. auch oben (p. 188 f.) über *aśā.aojah* als Bezeichnung des eschatologischen Feuers. — Die Verbindung von *kṣatra* mit *vṛdh* ist noch erhalten in bezug auf Indra (I, 54, 8: *yé ta indra . . . vardháyanī máhi kṣatrām*) und in bezug auf Agni (VIII, 19, 33: *táva kṣatrāṇi vardháyan*). Aber auch noch von Mitra und Var. V, 69, 1: *trí rocanā . . . utá dyūm . . . dhārayatho . . . | vāvṛdhānāv amátiṃ kṣatṛiṇasya* (‚indem ihr euch euren Herrscherglanz mehret‘).



haben: *arəšvā*) Reiche haben ihre Parallele in dem *brhāt . . . vārṣiṣṭham kṣatrá*<sup>1</sup> der Ādityas, und mit Rücksicht auf die enge Zusammengehörigkeit und Bedeutungsverwandtschaft des *kṣatrá* und des *asuryā* dürfen wir endlich in dem *asuryām ákṣitam* des Mitra und des Varuṇa (VII, 65, 1) das Vorbild und die ursprüngliche Form des *χšaθrəm ayžaonvamnəm*, des sich nicht mindernden Reiches, sehen, zumal da die Vermutung — zu der mich eben das *asuryām ákṣitam*, Andreas und Wackernagel schon vor mir sprachliche Erwägungen (Nachr. Gött. Ges. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1911, 31) geführt haben —, daß *ayžin-vamnəm* (vgl. *ibid.* 1913, 365: Y. 28, 3; von *γži* = ai. *kṣi*, vgl. *γžar* = ai. *kṣar*, schwerlich zu ai. *kṣan*) zu lesen sei, berechtigt zu sein scheint. Aus all dem folgt aber, daß auch die Idee des ‚guten Reiches‘, der Stätte des wünschenswerten Seins (*vairya<sup>2</sup> stōiš*: Y. 43, 13), aus der in dem Epitheton *huχšaθra* deutlich zum Ausdruck kommenden Vorstellung von der guten himmlischen Herrschaft des Ahura M. abgeleitet ist. Und der durch die bisher aufgezeigten Übereinstimmungen schon feststehende Zusammenhang zwischen dem *kṣatra* und dem *χšaθra* erscheint noch enger infolge des Umstandes, daß das *huχšaθra* entsprechende Beiwort *sukṣatrá* vor allem den Ādityas beigelegt wird, für die das *kṣatra* ebenso charakteristisch ist wie das *ṛta*.

Ich habe schon auf die enge Verknüpfung des *kṣatra* der Ādityas mit ihrem *asurya* hingewiesen. Sie sind nicht nur Besitzer des *asurya*, des Herrentums, sie, und sie vor allem, heißen auch Asuras, ‚Herren‘, und ursprünglich sind offenbar sie allein als Asuras bezeichnet worden. Nun ist allerdings im Awesta von einem *\*ahurya* des höchsten Gottes und seines Kreises nicht die Rede. Aber die Eigenschaft des Herrentums kommt ja doch zur Genüge darin zum Ausdruck, daß nicht nur die höchste Gottheit ein *ahura* ist, sondern auch die mit ihm verbundenen Gottheiten die Bezeichnung *ahura* erhalten (p. 103).<sup>2</sup> Und die feste Verbindung des *χšaθra* mit dem Herren-

<sup>1</sup> Vgl. von den Ādityas X, 63, 4: *divó varṣmāṇam vasate* (‚in des Himmels Höhe kleiden sie sich‘).

<sup>2</sup> Ob *āhūrya* (statt *āhurya*) als Beiwort der Aməša Sp. in der Halbzeile *taymanəm āhūryanəm*: Yt. 13, 82 (= 19, 15; Y. 26, 3) ebenso zu beurteilen ist wie etwa *āhūri* als Attribut von *daēnā* ‚Religion‘ (hiebei neben *māzdayasni*), also ‚zu Ahura (Mazdā) gehörig‘ bedeutet, oder



tum offenbart sich darin, daß nicht nur der höchste Ahura, sondern auch die anderen Ahuras Besitzer des *χšaθra* (auch im Sinne von ‚Herrschermacht‘, vgl. oben Y. 34, 15: *χšmākā χšaθrā* . . .) sind,<sup>1</sup> und daß die Personifikation des *χšaθra* selbst ein Ahura ist. Dieses Herrentum des iranischen Götterkreises aber ist ebenso wie das *asurya* der Ādityas mit der Weisheit eng verbunden. Die Bezeichnung des höchsten Gottes als *ahurō mazdā* (‚der weise Herr‘) und der ganzen Göttergruppe als *mazdā ahurānō* (‚die weisen Herren‘) stellt ebenso wie die Bezeichnung des Varuṇa als *ásuro viśvávedāḥ* (auch *ásuraḥ prácetāḥ*) und der Ādityas als *asurā viśvavedasaḥ* (p. 206 f.) eine das Wesen beider Götterkreise zum Ausdruck bringende, feste und zweifellos alte Verknüpfung der Attribute ‚Herrentum‘ und ‚Weisheit‘ dar. Sehr mit Unrecht würde man dagegen einwenden, daß auch andere Götter als die Ādityas, wie insbesondere Agni, weise genannt werden. Die Weisheit Agnis,

*āsurá*, dem Beiwort des Varuṇa (V, 85, 5) entspricht und im Sinne von ‚ahurisch; zu den Ahuras gehörig‘ zu verstehen ist, läßt sich schwer entscheiden. Für die ersterwähnte Möglichkeit spricht der Umstand, daß in der folgenden Strophe (83) Ahura M. als Vater der Am. Sp. erscheint. Diese Bedeutung ist wohl auch für *āhūirya* als Beiwort des Sraoša (Y. 3, 20 usw.), des Sraoša des Ahura M. (Y. 33, 5; 43, 12), anzunehmen, obwohl auch Sraoša zu den Ahuras gehört (vgl. p. 87; 106 f.). Wenn Vištāspa (Yt. 13, 99) und der rechtgläubige Karsna (106) *āhūirya* genannt werden, so ist es kaum zweifelhaft, daß dieses mit den anderen Beiwörtern (*toχma*, *tanumaθra* und *darši.dru*) von Sraoša auf diese zwei Gläubigen übertragen worden ist. Da uns aber in der Strophe Yt. 13, 82 und in einem Teile der zwei folgenden Strophen eine zweifellos alte Schilderung der Am. Sp. erhalten und die Halbzeile *toχmanam āhūiryanam* nicht verdächtig ist, ein späteres Einschlebsel zu sein, halte ich es für sehr wohl möglich, daß dieses *āhūirya* ein altes Beiwort der Am. Sp. ist und ‚ahurisch; dem Geschlechte der Ahuras angehörig‘ bedeutet.

<sup>1</sup> Es wird wohl nicht Zufall sein, sondern auf einem engeren Zusammenhang zwischen dem vedischen und dem awestischen Herrschertum und Herrentum beruhen, wenn das *asurya* ebenso wie das *χšaθra* die Macht einschließt, gute Wohnstätten zu verschaffen. Vgl. VII, 65, 2 (Mitra-Var.): *tá hi devánām ásurā . . . naḥ ksitih karatam ūrjáyantih* (I, 40, 8: *úpa kṣatráṃ prñcitá . . . bhayé cit sukṣitīm dadhe* vom Verehrer des Agni) mit Y. 29, 10: *yūžəm aēibyō ahurā . . . dātā . . . χšaθrəmčā avat vohū mananḥ yā hušitiš rāmančā dāt* und 48, 11: *kadā mazdā . . . arəmatiš ģimat χšaθrā hušitiš vāstravaii*. Vgl. auch VII, 64, 4 (Mitra-Var.): *tā rājānā sukṣitis tarpayethām*.



mag er nun als *vidvān*, *viśvávedāḥ* oder als *prācetāḥ* bezeichnet werden, ist nahezu durchwegs die Weisheit des priesterlichen Gottes, des Hotar, Götterboten und Opferfahrers, der in allem, was auf das Opfer Bezug hat, Bescheid weiß. Bei den anderen Göttern ist bezeichnenderweise von Weisheit und Allwissenheit nur selten die Rede. Selbst wenn wir *viśvarīd* und *viśvávedas* überall nur auf das Wissen und nicht auch auf materiellen Besitz beziehen, wird diesen Göttern Wissen zumeist doch nur nebenher, wie Gnade, Freigebigkeit, Größe u. dgl. m., zugeschrieben. Und *prācetas* und *vidvās* meinen überdies öfter den Besitz eines speziellen Wissens, bei Indra z. B. des Kundigseins in Bezug auf Opfer, Soma, Kampf und Befreiung der Kühe, bei den Ásvin in Bezug auf Rettung und Heilung. Von ganz anderer Art ist das Wissen der Ādityas. Unergründliche Weisheit (vgl. *gabhirāḥ*: II, 27, 3) und Allwissenheit sind ein integrierender Bestandteil des Wesens der Ādityas wie das Herrentum, das Herrschertum, die Fähigkeit, alles zu sehen, das Hüten des Rechtes, die Untrüglichkeit, das Gehen und Führen auf geradem, rechtem Wege, das Bewachen der Satzungen und das ganz eigenartige Verhalten gegenüber der Sünde, hängen mit diesen Eigenschaften der Ādityas organisch zusammen und vereinigen sich mit ihnen zu einem geschlossenen Bilde dieses Götterkreises. Durch *vidvās*- (I, 24, 13 f.: *rājā vāruṇaḥ . . . vidvāñ ādabdhah . . . kṣāyan . . . asura prācetā rājan*; vgl. auch *vīdvā* von Ahura M.: Y. 45, 3; 48, 2), *médhira*, *prācetas* und *viśvávedas* werden die Ādityas als Gottheiten charakterisiert, bei denen Weisheit und Allwissenheit zu den hervorstechendsten Merkmalen ihres Wesens gehören, und die gerade den Ādityas eigentümliche Verbindung dieser Epitheta mit *rājan*, *āsura*, *asuryā*, *īrāj*, *īś* (X, 63, 8: *yá īśire bhūvanasya prācetasah*) — vgl. auch *gītso rāja vāruṇaḥ*: VII, 87, 5 — ist von solcher Art, daß man in ihr nicht eine zufällige Nebeneinanderstellung zweier besonders charakteristischer Eigenschaften der Ādityas, sondern den Ausdruck der aus älteren Zeiten überlieferten Vorstellung von den Ādityas als weisen und allwissenden Herrschern und Herren wird erblicken müssen.<sup>1</sup> Unter diesen Umständen wird man

<sup>1</sup> Wie ich schon oben (p. 206 f.) angedeutet habe, dürfen wir wohl annehmen, daß in VIII, 79 (90), 6: *tvā . . . asura prācelasam* (von Indra) und



nicht in Abrede stellen dürfen, daß zwischen *ásuro viśvávedāḥ* (Varuṇa) und *ahurō mazdā*, der Bezeichnung des höchsten iranischen Gottes, sowie zwischen *ásurā viśvávedasaḥ* und *mazdā ahurāñhō*, den Bezeichnungen der indischen und der iranischen

IV, 53, 1: *savitúr . . . ásurasya prácetasaḥ* Nachbildungen der Bezeichnung des Varuṇa als *ásuraḥ prácetāḥ* vorliegen, zumal da der Einfluß von Vorstellungen des Ādityakreises in II, 23, 2: *te asurya prácelaso* (Genetiv) *bṛhaspate* (und in den folgenden Versen desselben Liedes) zweifellos ist. Dasselbe gilt wohl auch für Soma IX, 97, 56: *viśvavít . . . manīṣi . . . viśvasya bhūvanasya rájā*. Dies wird schon durch den Umstand wahrscheinlich gemacht, daß in den Versen 42 und 49 des Mitra und des Varuṇa Erwähnung geschieht, in 48 Soma *rtāvā* und (wie Agni I, 73, 2) *devó ná yáḥ savitā satyámanmā*, in 19 *ádabdhah* heißt, öfter vom Rta (in kultischem Sinne) die Rede ist und in 43 vom Gegensatz des *ṛjú* und des *vrjiná*, in 18 vom Auseinanderhalten (Unterscheiden) des geraden und krummen Wandels der Menschen (*granthim ná ví sya grathitām . . . ṛjū ca gātūm vrjinām ca*; VI, 51, 2, VII, 60, 2, IV, 1, 17: *ṛjú mārteṣu vrjinā ca póśyan* von dem zu Mitra und Varuṇa in nächster Beziehung stehenden Sūrya; II, 27, 3: *ādityāsaḥ . . . | antōḥ paśyanti vrjinótā sādhu* und die sinnverwandten Worte, mit denen X, 124, 5 Indra das Wesen seines in den Hintergrund gedrängten Rivalen Varuṇa kennzeichnet: *rtēna rájann ānṛtaṁ viviñcān*). Ferner erinnert V. 18 in Verbindung mit 30: *rájā ná mitráṁ prá mināti dhiraḥ* an X, 89, 3 und 8 f.: *vi yáḥ . . . jánimāni . . . cikāya . . . ṛṇayā indra dhiro 'sír ná páruva vrjinā śṛnāsi | prá yē mitrásya váruṇasya dhāma . . . minānti mitráṁ || prá yē mitráṁ . . . prá váruṇaṁ minānti*. Die Somahymnen verraten ja auch sonst noch oft genug sehr deutlich den Einfluß des Ideenkreises der Ādityas. Ich verweise nur auf I, 91, 1 ff.: *rājīṣṭham ānu neṣi pánthām . . . sudákṣo viśvávedāḥ . . . rájño nū te váruṇasya vratāni* usw.; VIII, 48, 2: *áditir bhavāsi*, 9: *yāt te vayāṁ pramināma vratāni*; IX, 48, 4: *gopām rtāsya*; 66, 24: *rtāṁ bṛhāc chukráṁ jyótir ajījanat*; 107, 15: *árṣan mitrásya váruṇasya dhármanā prá hinvāná rtāṁ bṛhāt*; 86, 33: *rtāsya yāti pathibhiḥ*; 89, 2: *rtāsya návan áruhad rájīṣṭhām*; 87, 3: *viveda níhitāṁ yád āsām apīcyāṁ gūhyaṁ náma gónām* (vgl. VIII, 41, 5 von Varuṇa: *yá usrāṇām apīcyā veda námāni gūhyā*). Diese und andere Ähnlichkeiten beruhen nicht etwa auf der Identität des Soma und des Varuṇa (die ich auch aus IX, 95, 4 nicht mit Hillebrandt, V. Myth. 3, 39 herauszulesen vermag), sondern auf der Entlehnung von Ādityavorstellungen. Darum erscheint Allwissenheit öfter neben Untrüglichkeit (vgl. p. 182, Anm. 2). Besonders deutlich ist X, 11, 1 (Agni): *ádābhyah | viśvaṁ sá veda váruṇo yáthā*. Als Beispiele sicherer Entlehnung des *asuryā* seien noch erwähnt VI, 74, 1: *sómārudrā dhāráyethām asuryām* (in 3 Bitte um Befreiung von der am Körper haftenden Sünde, in 4 von der Fessel des Varuṇa) und V, 51, 11 *ásuraḥ* von dem insbesondere mit Bhaga eng verbundenen Pūṣan.



Göttergruppe, ein alter Zusammenhang besteht. Dabei ist es natürlich gleichgiltig, ob *višvávedas* in dieser Verbindung mit *ásura* ursprünglich ist oder an die Stelle von *vidvās*, *prácetas*, *médhira*, *sumedhás* oder eines dem aw. *mazdā* noch genauer entsprechenden Wortes getreten ist. Ich halte es sogar für wahrscheinlich, daß nicht nur die die Weisheit des Asura Varuṇa und der anderen Ādityas bezeichnenden Ausdrücke abgewechselt haben, sondern daß auch das Wort *mazdā* sich erst später mit *ahura* zu den ständigen, festen Verbindungen *ahurō mazdā* und *mazdā ahurā* vereinigt hat. Denn Ahura M. wird in den Gāthās auch noch *vidvā* (Y. 45, 3; 48, 2) und Yt. 12, 1 außerdem *višpō.viḍvā* (neben *adaoyō.xratuš adaoyō*) genannt, und der Mihr Yašt schildert den Miθra, der, wie ich zum Teile schon oben (p. 181 ff.) angeführt habe, nicht nur mit Ahura M., sondern auch mit den Ādityas in einer Reihe charakteristischer Züge und Epitheta übereinstimmt, als *višpō.viḍvā adaoyamnō* (10, 24; 60) und (35) *χšayantəm, χšayamnəm* (dies vielleicht statt *adaoyam*) *višpō.viḍvā* (vgl. RV. I, 24, 13 f.: *vāruṇaḥ . . . vidvān ādabdhāḥ . . . kṣáyan* und die p. 182, Anm. 2 zitierten Stellen, in denen *višvávedas* und ähnliche Ausdrücke oder — awestischem *nōit dinczaidyāi višpā.hišas ahurō* [p. 183] und *vidaēta adaoyamnō* [p. 181] entsprechend — Wendungen wie *vicakṣaṇá*, *bhūricakṣas*, *bhūryakṣá* usw., die das Wahrnehmen der entferntesten und verborgensten Dinge, also die Allwissenheit der Götter bezeichnen, neben *ādābhya* und *ādabdha* erscheinen). Für keinen Fall darf man aus dem Mangel vollständiger wörtlicher Übereinstimmung zwischen *ásuro višvávedāḥ*, *ásurā višvávedasaḥ* und *ahurō mazdā*, *mazdā ahurā* etwa das Recht ableiten, die Annahme, daß diese Bezeichnungen des Varuṇa und der anderen Ādityas sowie des höchsten iranischen Gottes und seiner Genien als weiser (allwissender) Herren eng zusammengehören und gemeinsamen Ursprungs sind, in Frage zu stellen. Wie verfehlt es wäre, an dem bisher geübten Verfahren, das für die Forschung über die Beziehungen zwischen Veda und Awesta geradezu verhängnisvoll gewesen ist, festzuhalten, an dem Verfahren, nur völlig Übereinstimmendes als verwandt anzuerkennen, wird auch durch eine andere hierher gehörige Tatsache bewiesen. Ich meine nämlich, daß der *māyā* (der Zauberkunst) der Asuras die awestische



*yaoxšti* (vgl. ind. *yukti* in der klassischen Literatur ‚Zaubermittel, Kunstgriff, List‘) entspricht. Wenn *yaoxšti* auch dem Tištrya (Yt. 8, 45; 49) und dem Monde (Yt. 7, 5) zugeschrieben werden, so gewinnt man aus der Vergleichung der in Betracht kommenden Stellen doch den bestimmten Eindruck, daß *yaoxšti* insbesondere dem Miθra eigentümlich ist. Er wird nicht nur *yaoxštivant* (Yt. 10, 61), sondern auch *pouru.yaoxšti* (ibid.) und *hazaəra.yaoxšti* (35; 107), also über viele und über tausend Zauberkünste verfügend genannt. Und es ist sehr bezeichnend, daß diese Epitheta in engster Verbindung mit Wendungen erscheinen, die gerade für Miθra charakteristisch sind und die besagen, daß Miθra als himmlischer Herrscher (*χšayantəm*) allwissend ist, alles hört und alles sieht, insbesondere jeden Miθra-betrüger bemerkt, die Schuld rächt (*arənat.čəēšəm*)<sup>1</sup> und nicht zu täuschen ist (*aδaoyamnəm*). Ihm hat Ahura M. tausend Zauberkünste verliehen und zehntausend Augen, damit er überallhin schaue, und mittels dieser Augen und mittels dieser Zauberkünste erspäht er den Miθraschädiger und Miθrabetrüger (82).<sup>2</sup> Daraus darf man schließen, daß die *yaoxšti* des Miθra

<sup>1</sup> An dieser schon von J. Schmidt, KZ. 25, 80 gegebenen Deutung von *arənat.čəēša*, die sich viel später auch mir aufgedrängt hat, wird festzuhalten sein. Ihre Wahrscheinlichkeit wird durch die Einwendungen Bartholomae (Ind. Forsch. 1, 489) nicht beeinträchtigt. Daß *arəna* (= ai. *ṛṇá* ‚Schuld‘) sonst nicht belegt ist, fällt nicht sehr ins Gewicht. Und aus dem folgendem *vindat.spāδəm* muß nicht geschlossen werden, daß auch in unserem Kompositum das Vorderglied eine Partizipialform (*arənat*) ist. Es ist ja ebenso gut möglich, daß gerade *vindat.spāδəm* die Schreibung *arənat.čəēšəm* (mit dem auch sonst noch vorkommenden *t.ē* anstatt *č*) mitverursacht hat. Gegen ein *čəēša* ‚rächend‘ ist auch in formeller Beziehung nichts einzuwenden (vgl. ai. *jeṣá*, aw. *sraoša*, übrigens auch das wohl dazugehörige *čəēšəmnō* Yt. 19, 93, das nicht mit Barthol., Air. Wtb. 464 als Part. fut. *\*čəēšəyamnō* erklärt zu werden braucht). Dazu kommt, daß an einer anderen Stelle (Yt. 10, 26) Miθra ausdrücklich als Rächer an den Miθrabetrügern (*ačəētārəm miθrō-drujəm*) bezeichnet wird. Es ist demnach nicht zweifelhaft, daß zwischen diesen zwei Beiwörtern des Miθra und den vedischen Wendungen *cáyamānā ṛṇāni* (II, 27, 4), *celáro áṇrtasya* (VII, 60, 5) und *yác cáyadhve* (VI, 51, 7; VII, 52, 2), die mit Beziehung auf die Adityas gebraucht werden, ein alter Zusammenhang besteht.

<sup>2</sup> Die unmetrische Stelle *āat ābyō dōiθrābyō* usw. ist im wesentlichen zweifellos echt und alt und könnte ursprünglich etwa gelautet haben: *ābyō dōiθrābyō spasyēiti / miθrō.zyqm miθrō.drujəmča / aiw,asča*



vor allem in der auf der Beziehung zur Sonne oder auf der Identität mit der Sonne beruhenden und als Zauberkunst vorgestellten Fähigkeit besteht, das Treiben der Miṭrabetrüger, die ihn zu täuschen suchen, zu durchschauen, sie, ohne daß er selbst getäuscht werden könnte, zu überlisten und zu bestrafen. Ganz ähnlich aber ist die Funktion, die der *māyā* des Mitra und des Varuṇa und der Ādityas überhaupt zufällt. Zwar ist die *māyā* auch als die Zauberkraft vorgestellt worden, durch die Mitra und Varuṇa (und ähnliches wird auch von anderen Göttern ausgesagt) die Wunderwerke der Natur (Sonne, Morgenröten usw.) geschaffen haben und immer wieder in Erscheinung treten lassen. Aber daneben tritt doch die *māyā*, und zwar nur in Verbindung mit den Ādityas, auch als die Zauberkunst auf, durch die diese Götter, vor allem wohl Varuṇa und Mitra mit Hilfe ihres Sonnenauges, das Weltall und seine Satzungen bewachen, alles durchschauen und so die Betrüger, die das Recht verletzen und die Götter zu täuschen vermeinen, überlisten, um sie hernach zu bestrafen. So wird V, 63, 7 an Mitra und Varuṇa gerühmt, daß sie durch die Zauberkunst, wie sie einem Asura eigen ist (*ásurasya māyáyā*)<sup>1</sup> die Satzungen bewachen,

*yaoṣṭībyō [miṭrō] / cīspō.viṣvā aśaoyamnō*. Wie in sehr vielen anderen Fällen halte ich es auch hier für unmöglich, die ursprüngliche Form des Textes mit Sicherheit wiederherzustellen, aber die Vermutung ist wohl berechtigt, daß die ursprüngliche Gestalt unserer Stelle sich nicht sehr von der Form unterschieden habe, die die Stelle in meinem Rekonstruktionsversuch erhalten hat.

<sup>1</sup> Es ist durchaus nicht notwendig, hier und in Vers 3: *dyāṃ varṣayatho ásurasya māyáyā* den Asura mit Bergaigne, Rel. véd. 3, 29; 81 als Parjanya oder mit v. Bradke, Dyāus Asura 56 als Divo Asura (Hillebr., WZKM. 13, 320: *pitṛ ásurā*) zu deuten. Die Beziehung auf Parj. ist nicht notwendig, weil M. und Varuṇa auch selbst Regen spenden (Vers 6 desselben Liedes: *dyāṃ varṣayatam*), und die Deutung als Divo Asura ist schon deswegen unwahrscheinlich, weil ein vedischer Dichter schwerlich von Göttern, die sonst als die eigentlichen Hüter des Rechtes und der Satzungen (vgl. z. B. V, 69, 1) und auch als Wächter des *asuryā* gelten, ausgesagt hätte, daß sie die Satzungen vermöge der Zaubermacht eines anderen Gottes, und wäre es auch der Asura des Himmels oder Dyaus Asura, bewachen. Meine Auffassung von *ásurasya māyáyā* wird bestätigt durch Ath. V. VI, 72, 1: *yáthāsitāḥ . . . vāpūṃṣi kṛṇvānn ásurasya māyáyā*, wo auch nicht ein bestimmter Asura (hier in feindlichem Sinne) gemeint ist. In X, 177, 1 (*patamṡám aklám ásurasya māyáyā*)



durch das Rta die ganze Welt beherrschen und die Sonne an den Himmeln hinstellen. Und mit dieser Zauberkunst sind die *māyāḥ* identisch, die nach II, 27, 16 gegen den Betrüger (*abhi-drúhe*) gerichtet sind und denen der Gerechte und Fromme ebenso zu entgehen wünscht wie den für den Bösewicht geöffneten Schlingen oder Fesseln der Sünde. Selbst der Umstand, daß die *Ādityas* (X, 63, 4) — wie VI, 52, 15 die Götter überhaupt und I, 190, 4 die Himmel — *āhimāyāḥ* ‚die Zauberkünste des Drachen besitzend‘ genannt werden (*ṛcākṣaso ānimīṣantaḥ . . . | jyotirathā āhimāyā ānāgasō divó varṣmāṇaṃ vasate*) rechtfertigt nicht die Ansicht, daß diese *māyā* der *Ādityas* niederer Zauber, heimtückische List sei (vgl. auch Oldenberg, Rel. d. Veda<sup>2</sup>, 300 ff.). Sie ist mit der *māyā* der Dämonen zwar äußerlich vergleichbar, aber keineswegs von derselben Art. Es ist ja auch nicht etwa niedriger Betrug gemeint, wenn es von den *Ādityas* II, 27, 3 heißt, daß sie weithin reichend, voll tiefer Weisheit, vieläugig, ohne selbst getäuscht werden zu können, zu täuschen bestrebt<sup>1</sup> sind (*ādabdhāso dīpsantaḥ*; Änderung in *dīpsataḥ*: Siebenz. Lieder 24 ist ebenso überflüssig

ist *asura* weder Parjanya (Bergaigne 3, 86), noch Dyaus (Hillebr. WZKM 13, 320). Am wahrscheinlichsten ist auch hier ‚mit eines Asura Zauberkunst‘, wahrscheinlicher noch als Beziehung auf Varuṇa, obwohl die Sonne als des asurischen Varuṇa (V, 85, 5) oder des Mitra und des Var. Zauberkunst (*māyā*: V, 63, 4 und m. E. auch III, 61, 7) bezeichnet wird, während von Dyaus derartiges niemals ausgesagt wird. Ganz ausgeschlossen ist Beziehung auf Dyaus ferner Ath. V. III, 9, 4: *cāratha devā ivāsuramāyāyā*. Ebenso ist *asura* in Verbindung mit *nirṇij* (VIII, 19, 23; IX, 99, 1) nicht Dyaus (v. Bradke 51 f.), sondern ‚ein Asura‘, d. i. ‚ein Herr‘; denn *nirṇij* (‚Prachtgewand‘ oder ‚Schmuck‘) ist neben *drāpī* das äußere Zeichen der Würde eines Asura (so von Varuṇa I, 25, 13) wie Mantel und Herrschermütze Abzeichen des Herrtums babylonisch-assyrischer Götter sind (vgl. oben p. 140). Bezeichnend ist schließlich, daß es sich dort, wo in der Nachbarschaft des Dyaus der *māyā* Erwähnung geschieht, um die *māyā* eines von ihm verschiedenen Gottes oder als *māyīnaḥ* bezeichneter göttlicher Wesen handelt (vgl. I, 160, 3; VI, 58, 1; I, 159, 4; III, 38, 7).

<sup>1</sup> Wie die Vorstellung, daß die *Ādityas* und der awestische Miθra nicht getäuscht werden können, sich in den Gāθās in *nōit diwžaidyāi . . . ahurō* und *θwahyā xratēuš yēm naēciš dābayeiti* (vgl. oben p. 183) widerspiegelt, so entspricht wohl der Vorstellung, daß die *Ādityas* die Bösen zu täuschen bestrebt sind, in den Gāθās (Y. 53, 8) *dužvarəšnaṃhō dafšnyā hēntū* ‚die Übeltäter sollen getäuscht werden‘, d. h. ihre Bosheit soll von



und unberechtigt wie die in [*á*]*dipsantaḥ* ‚nicht zu trügen gewillt‘: Hillebrandt, Lieder des RV. 83) und das Krumme und das Gute durchschauen, da ihnen als Herrschern auch das Fernste nahe sei. Dieses Täuschen besteht vielmehr darin, daß die Ādityas — selbst frei von Trug, Betrug und Sünde (*adrúh*, *adruhvan*, *ánabhidruh*, *ínāgas*, *anenás*) — den Übeltäter, der sich unbemerkt glaubt und die Götter zu täuschen vermeint, durchschauen, also überlisten und zur Rechenschaft ziehen. Eben diese Täuschung aber ist es, worin die gegen den Betrüger gerichtete *māyá* sich vor allem äußert. Sie ist also nicht bösertige, heimtückische Zauberei, sondern die in der Allmacht und dem erhabenen *asuryà* der Ādityas begründete, mit ihrer Allwissenheit und ihrer Fähigkeit, alles wahrzunehmen, zusammenhängende göttliche Zauberkraft, durch die sie den Betrug des Übeltäters, die Verletzung des Rechtes und der Satzungen zu ahnden, die beabsichtigte Täuschung der Götter zu vereiteln vermögen. Diese Bedeutung der *māyá*, ihr Zusammenhang mit dem Erspähen des Unrechtes, der Sünde, und ihre Verbindung mit den Schuldfesseln, der wir schon in II, 27, 16 begegnet sind, läßt sich auch noch in VII, 28, 4: *práti yác cáṣṭe áṇṭam anenā áva dvitā váruṇo māyí naḥ sāt* feststellen, worin Varuṇa durch *māyí* nicht als zauberkundig schlechthin, sondern als Besitzer der gegen die Frevler gerichteten und betätigten *māyá* bezeichnet wird.

Diese Art der *māyá*<sup>1</sup> deckt sich also hinsichtlich der Bedeutung vollständig mit der awestischen *yaoṣti*. Beide sind

Ahura durchschaut und ihre Pläne sollen vereitelt und zuschanden gemacht werden.

<sup>1</sup> Die *māyá* darf man wohl nicht, wie dies Hillebrandt WZKM 13, 316 ff. getan hat, als etwas Einheitliches betrachten. Zu der eben besprochenen Art der *māyá* gesellt sich zunächst die *māyá* als Zauberkunst, durch die die Götter die Wunderwerke der Natur geschaffen haben, und auch diese Art der *māyá* scheint vor allem, ursprünglich wohl allein, den Ādityas eigentümlich zu sein, die ‚große Zauberkraft‘, die ebenso unangreifbar ist (*nákir á dadharṣa*: V, 85, 6) wie der Ādityas Herrschertum und Göttlichkeit (*ná kútas canádhṛṣe*: I, 136, 1). Außer III, 61, 7. V, 63, 4, V, 85, 5f. und VIII, 41, 3 gehören hierher noch IX, 73, 9 (*ṛtásya tántur vítataḥ . . . váruṇasya māyáyā*, vorher *ṛtásya gopā ná dábhāya . . . vídvān sá víśvā bhúvanābhi páśyati*) und X, 85, 17f.: *sūryáyai . . . mītrāya váruṇāya ca . . . akaraṃ námaḥ || pūrvāparāṃ carato māyáyaitau*



gegen den Betrüger gerichtet, und wie die *yaoxšti* im Wesen und Wirken des Miθra, so steht auch die *māyā* in dem der Ādityas im engsten Zusammenhang mit dem Herrschertum, der Allwissenheit, dem Wachen und Spähen, der Untäuschbarkeit, dem Wahrnehmen des Verborgenen und dem Rächen der Schuld. Bei Miθra vermissen wir allerdings die enge Verbindung der *yaoxšti* mit dem Herrentum, die der Beziehung der *māyā* zum *asuryā* der Ādityas entsprechen müßte. Aber es ist nicht zweifelhaft, daß das Herrentum auch ein dem Miθra eigentümlicher Zug gewesen ist. Denn Miθra wird noch an zwei Stellen des Mihr-Yašt (25 und 69) als *ahura* bezeichnet. Und daß hier nicht eine zufällige Benennung, sondern ein Überrest alter Überlieferung vorliegt, geht schon daraus hervor, daß die erste dieser Stellen den Miθra *ahurəm gufrəm*, einen weisheitstiefen Herren, nennt. Denn *gufra* entspricht hier dem ved. *gabhirá*, das R̥V. II, 27, 3 Beiwort der Ādityas ist. Will man aber *gabhirá* an dieser Stelle in räumlichem Sinne verstehen, so ist doch ein Zusammenhang zwischen

(Sonne und Mond). Diese Zauberkunst konnte dann auch anderen Göttern zugeschrieben werden, die mit ihrer Hilfe wunderbare Dinge zustande bringen, wie den Maruts (V, 63, 6) oder Tvaṣtar (X, 53, 9). Wenn es II, 17, 5 von Indra heißt *ástabhnān māyāyā dyām avasrásah*, so ist wohl hiefür eine Stelle wie VIII, 42, 1 (Varuṇa): *ástabhnād dyām ásuṛo viśvávedāḥ* Vorbild gewesen. Denn die *māyā* des Indra ist sonst von ganz anderer Art. Sie ist die Zauberkunst, deren er sich im Kampfe gegen die Dämonen und ihre Zauberkünste bedient, wie ja auch seine Allwissenheit sich besonders auf den Kampf bezieht (vgl. oben p. 214). Indras *māyā* ist überdies die Zauberkunst, vermöge welcher er mannigfache Gestalten anzunehmen imstande ist, eine Kunst, die auch anderen Göttern (wie den Ásvins, R̥bhus, Pūṣan) eigen ist. Die *māyā* des Agni äußert sich wie seine Weisheit in seiner priesterlichen Funktion (I, 144, 1; III, 27, 7) und die *māyā* der Ásvins wie ihre Weisheit bei Rettung und Heilung (V, 78, 6). All dem steht die *māyā* der Dämonen als niedriger, heimtückischer Zauber gegenüber. Es ergibt sich also eine Sonderstellung der Ādityas auch in Bezug auf die *māyā*, und diese durch die vedischen Zeugnisse nahegelegte Folgerung erhält jetzt noch eine kräftige Stütze durch den Nachweis der Identität der *māyā* der Ādityas mit mit der *yaoxšti* des Miθra. Auch aus dem Umstand, daß II, 27, 16 neben den *māyāḥ* der Ādityas ihre *pásāḥ* erscheinen und Ath. V. XIX, 66, 1 die *ásurā māyīnaḥ* als *áyojālā . . . ayasmáyaiḥ pásair ańkīnaḥ* geschildert werden, darf nicht auf Wesengleichheit der *māyā* der Ādityas und der feindlichen Asuras geschlossen werden.



*ahurəm gufrəm* und *gabhrárepā ásurah* (I, 35, 7), einer Bezeichnung des Savitar, der den Ādityas nahesteht und von ihnen unter anderem auch den Asuratitel übernommen hat, unverkennbar.<sup>1</sup> Daß die *yaoxšti* nicht auch dem Ahura Mazdā der Gāθās zugeschrieben wird, ist begreiflich. Aber aus dem Umstand, daß nach dem jüngeren Awesta Ahura M. dem Miθra (Yt. 10, 82) und Tištrya (Yt. 8, 45) die *yaoxšti* geschaffen und verliehen hat, darf man wohl schließen, daß auch Ahura M., an dem wir schon innerhalb der Gāθās eine Anzahl älterer, den Vorstellungen des Ādityakreises nah verwandter Züge festgestellt haben, schon in der ältesten Zeit als Besitzer der *yaoxšti* vorgestellt worden ist. Die Wahrscheinlichkeit dieser Annahme wird noch durch die Tatsache erhöht, daß der Ahura M. der Gāθās mit Varuṇa-Mitra und Miθra nicht nur die Eigenschaft des Wächters und Spähers teilt, der das Tun des Betrügers bemerkt (oben p. 175), sondern gleich diesen Göttern auch untäuschbar ist (p. 183) und wie die Ādityas bestrebt, die Trugübenden zu täuschen (p. 219, Anm. 1). Wir haben ja vorhin auseinandergesetzt, wie eng die *māyā-yaoxšti* mit den Eigenschaften

<sup>1</sup> Selbst wenn wir berücksichtigen, daß das Awesta uns nur in Bruchstücken vorliegt, müssen wir es doch als sehr bemerkenswert ansehen, daß abgesehen von Apām Napāt nur Ahura M. und seine Genienschare, die ‚weisen Herren‘ (p. 103 ff.), die Aməša Spəntas des jüngeren Awesta (vgl. *āhūriya*, p. 212, Anm. 2). und Miθra als Ahuras betrachtet werden. Es ist also die Folgerung unabweislich, daß ursprünglich nur Ahura M., die Aməša Sp. und Miθra den auszeichnenden Titel *ahura* geführt haben, wie ja auch das ehrende Beiwort *ásura* ursprünglich offenbar nur den Ādityas beigelegt worden ist. Wenn nun der aw. Apām Napāt mit dem ved. Apām Napāt nicht nur die glänzende Gestalt (*χšaēta*, vgl. RV. II, 35, 3 f; 8 usw.), die schnellen Rosse, die Erschaffung der Wesen und die Männlichkeit (vgl. schon Windischmann, Zor. Stud. 185 f. und Hillebr., Ved. Myth. I, 379), sondern auch die Herrenwürde gemeinsam hat (Yt. 19, 51 usw.: *bərəzantəm ahurəm χšaθrīm*; RV. II, 35, 2: *asuryàsya mahná . . . bhūcanā jajāna*, worin *asuryàsya* zweifellos mit Oldenberg, z. St. als Substantiv zu fassen ist), so ist daraus zu schließen, daß schon in der indoiranischen Zeit von einer Gruppe als Asuras bezeichneter Götter her das Attribut des Herrentums auf Apām N. übertragen worden ist. Ich halte es übrigens für zweifellos (vgl. auch Barthol., Air. Wtb. 548; Oldenb., Rel. d. V.<sup>2</sup> 118, Anm. 3), daß das Epitheton *χšaθrya* des Apām N. nicht von *χšaθrī* ‚Weib‘ abzuleiten ist, sondern ‚Herrscher‘ bedeutet, zumal da es neben dem Beiwort *ahura* steht. Herrentum ist ja mit dem Herrschertum (*kšatra-χšaθra*) eng verknüpft (oben p. 205 f.; 212 f.).



des Bewachens, Spähens und der Untäuschbarkeit zusammenhängen, und wie nahe das Streben, den Betrüger zu täuschen, und die *māyā* der Ādityas sich berühren. Und aus den angeführten Tatsachen ergibt sich nicht nur, daß Ahura M. ehemals mit dem Attribut der *yaoxšti* ausgestattet gewesen ist, sondern auch, daß dem Miθra, dem unsere Texte nur noch die *yaoxšti* und Untäuschbarkeit zuschreiben, außerdem noch wie den Ādityas das Streben, die Betrüger zu täuschen, eigentümlich gewesen sein muß. In ähnlicher Weise durften wir (p. 183, Anm. 1) aus der Vergleichung mit den vedischen Verhältnissen den Schluß ziehen, daß Miθra nicht nur als untrüglich (*anaiwi.druxta*), sondern gleich den Ādityas auch als nicht trügend (*adruj*) vorgestellt worden ist. Ein Beweis für die Identität der *māyā* und der *yaoxšti* liegt übrigens auch darin, daß *yaoxšti* ebenso wie *māyā* auch die Zauberkunst des Drachen bezeichnet (Y. 9, 8: *ažim dahākəm . . . hazaərā.yaoxštīm*; RV. II, 11, 5: *māyīnam . . . āhim*; I, 32, 4: *āhīnām . . . māyīnām . . . māyāh* und *āhimāya*). Und in formeller Hinsicht äußert sich die Übereinstimmung in der Weise, daß die Komposita, die mit *māyā* und mit *yaoxšti* gebildet werden, einander ähnlich sind: *māyāvant* und *yaoxštivant*, *purumāyā* und *pouru.yaoxšti*, *dāsamāya* und *hazaərā.yaoxšti*. Es ist also die Annahme wohl begründet, daß schon in der indo-iranischen Zeit die Zauberkunst, die die Inder hernach durch das Wort *māyā*, die Iranier durch *yaoxšti* bezeichneten,<sup>1</sup> nicht nur den Dämonen zugeschrieben, sondern auch als charakteristische Eigenschaft der indo-iranischen Gruppe von Göttern angesehen worden ist, die sich als weise und allwissende Herren (Asuras) und Herrscher, als Hüter des Rechtes und Feinde des Truges, als nicht zu täuschende, aber selbst zu täuschen bestrebte, alles durchschauende Späher und Rächer der Schuld von den anderen Göttern scharf abheben. Wenn wir das Beweismaterial für diese Folgerungen zum Teile auch dem Bilde des awestischen Miθra entnommen haben, obwohl

<sup>1</sup> Wenn außer Miθra noch andere Gottheiten (wie Tištrya, der Mond, ferner das Xvarənah und die Winde) *yaoxšti* besitzen, so ist festzuhalten, daß es sich um eine andere Art der *yaoxšti* handelt, wie ja auch die *māyā* der außerhalb des Ādityakreises stehenden Götter von der mit der Spähereigenschaft zusammenhängenden *māyā* der Adityas verschieden ist.



er im Awesta nicht als Mitglied einer Gruppe von Ahuras auftritt, so wird man die Berechtigung dieses Verfahrens nicht mehr bestreiten dürfen. Denn aus den zahlreichen Übereinstimmungen des Miθra mit Ahura M. und den Ādityas (einzelne im Awesta fehlende Züge des Miθra und des Ahura M. lassen sich durch die Vergleichung mit Sicherheit erschließen) ist es nunmehr doch wohl klar geworden, daß Miθra ursprünglich der Gruppe von Ahuras, an deren Spitze Ahura M. stand, angehört haben muß und daß er von Zoroāstra mit Absicht aus dieser Gemeinschaft entfernt worden ist, weil der Prophet die alte iranische Religion in monotheistischem Sinne umgestalten wollte.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Es ist jetzt an der Zeit, daß wir zu dem vielumstrittenen Asuraproblem, d. i. zu der Frage, wie die ‚Verteufelung‘ der Asuras bei den Indern und der Devas bei den Iraniern zu erklären sei, Stellung nehmen. Daß die Ansicht Darmesteters (Orm. et Ahr. 268), es handle sich hierbei nur um ‚un accident de langage, une curiosité de lexicologie‘, und seine Erklärung der schlimmen Bedeutung von *daēva* aus Wendungen wie *hélo devānām utá martyatrā* (VI, 62, 8; vgl. dagegen *hélāmsi daīvyā yuyodhi nó ’devāni hvārāmsi ca:* VI, 48, 10) einen ganz unbefriedigenden Lösungsversuch des Problems darstellen, liegt auf der Hand. Es ist aber auch sehr unwahrscheinlich, daß, wie Oldenberg (Rel. d. V.<sup>2</sup> 161, Anm. 2) gemeint hat, der indische und der iranische Bedeutungswandel sich völlig unabhängig von einander vollzogen haben. Es fällt doch recht schwer, anzunehmen, daß zwischen zwei so ähnlichen und so charakteristischen Bedeutungsverschiebungen, zwischen den den Daēvas feindlichen Ahuras und den den Göttern feindlichen dämonischen Asuras (*ásurā adeváh*) nicht irgendein Zusammenhang bestehe. Ebenso wenig vermag ich der Annahme Oldenbergs (l. c., 160 f.) zuzustimmen, der Bedeutungswandel des Wortes *ásura* sei daraus zu erklären, daß es, wie die Wendung *ásurasya* (in gutem und feindlichem Sinne) *māyā* beweise, auch in der Anwendung auf Götter nicht ‚Gott‘ oder ‚Herr‘, sondern etwa ‚Besitzer geheimer Macht‘ bedeutet habe, demgemäß von vornherein auch in Bezug auf böse Wesen gebraucht worden und allmählich als Bezeichnung von Göttern außer Gebrauch gekommen sei. Dieser Annahme widersprechen das aw. *ahura* und die Art, in der das Wort *asura* auf die Ādityas und andere Götter als Ehrentitel angewendet wird. Überdies läßt sich die Bedeutung ‚Herr‘ noch mit Sicherheit erschließen aus Stellen wie VII, 30, 3: *ny āgnih sīdad ásuro ná hótā* (vgl. X, 99, 2: *asuravá sasāda*; I, 25, 10: *nī šasāda . . . sāmrajyāya*; VIII, 25, 4 u. 8: *ásurā . . . nī šedatuḥ sāmrajyāya*; VIII, 42, 1: *ásurah . . . ásīdat . . . samrāt*) und VIII, 19, 23: *ásura iva nirñjam*, sowie IX, 99, 1: *vayanty ásurāya nirñjam* (Schmuck oder Prachtgewand des hohen Herrn, p. 218, Anm. 1). Die Deutung von *ásura* als Dyaus (v. Bradke, Dy.



Ich habe bei der Erörterung des *χšaθra* etwas weiter ausgeholt, weil ich mich nicht mit der üblichen Feststellung begnügen konnte, daß die *Ādityas* und die *Aməša Sp.* in den Beiwörtern *sukšatrā* und *huχšaθra* übereinstimmen. Es kam mir vielmehr darauf an, zu zeigen, daß das *kšatrā* und das *χšaθra* in gleicher Weise mit einer Anzahl von Begriffen und Vorstellungen eng verknüpft sind, die in der *Ādityareligion* und in der Religion der *Gāθās* eine hervorragende Stellung einnehmen. Daneben habe ich großes Gewicht auf den Nachweis gelegt, daß der Begriff des *χšaθra* in den *Gāθās* eine theologische Umdeutung aus einem ursprünglich nur die weltliche

As. 74; 51 f.) ist in diesen Stellen nicht notwendig. Doch auch die Ausführungen Hillebrandts (Ved. Myth. III, 430 ff.), der nachzuweisen sucht, daß die Berührung mit iranischen Ahuraverehrern den Ausgangspunkt der feindlichen Bedeutung des Wortes *ásura* gebildet habe, haben mich nicht überzeugt. Wenn Hill. gegen die Annahme v. Bradkes, das Aufkommen der *ásurā adeváh* sei auf den Gegensatz der vedischen Inder zu den Iranern des Awesta und Anhängern des Zoroāstra zurückzuführen, einwendet, daß keine einzige Stelle des R̥V. die Bekanntschaft mit der Reformation des Zoroāstra verrate, so läßt sich auch gegen Hill.'s Theorie einwenden, daß die angeblichen vedischen Spuren der iranischen Ahuraverehrung ‚sehr zweifelhafter Natur‘ sind (vgl. Oldenb., l. c. 158, Anm. 3). Auch *vṛkadvaraso ásurasya vīrān* (II, 30, 4; vgl. jetzt Wackernagel, Sitz. preuß. Ak. W., ph.-hist. Kl. 1918, 406 f.) beweist nichts. Man darf doch vor allem fragen, weshalb denn eine Gegnerschaft gegen iranische Ahuraverehrer angenommen werden muß, da die vedischen Inder ja in ihrer eigenen Mitte einen kräftig ausgebildeten, dem iranischen sehr nah verwandten Asurakult besaßen. Und die Anwendung von *ásurasya vīrān* und *ásurasya māyā* auf Götter und Dämonen läßt doch eher auf Feindseligkeit gegen indische Asuraverehrer schließen. Ich glaube deshalb, daß die alte, einmütig abgelehnte Haugsche Hypothese doch im wesentlichen das Richtige getroffen hat. Meine Ausführungen über die *Ādityas* und *Am. Sp.* rechtfertigen wohl die Annahme, daß schon in der indo-iranischen Zeit ein scharfer Gegensatz zwischen der ganz eigenartigen, wenn nicht fremdartigen Asuraverehrung und der Verehrung der *Devas* bestanden hat. Er tritt im R̥V. nicht so deutlich hervor, weil dieser ein Stadium der vedischen Religion repräsentiert, in dem das Streben nach einer Verschmelzung der verschiedenen Kulte vorherrschend war. Ein Gegensatz ist aber tatsächlich vorhanden, wie insbesondere aus der Gegenüberstellung und den Vergleichen des Indra mit Varuṇa hervorgeht. In der jedem Kompromiß abholden gāθischen Religion spitzt sich der Gegensatz zwischen Asura- und Devaverehrung in schärfster Weise zu.



Herrschermacht und das lichterfüllte himmlische Herrscherreich bezeichnenden Attribut des Ahura M. erfahren hat, und daß neben der geistlichen auch die weltliche Bedeutung des *xšaθra* noch lebendig geblieben ist. Das Ergebnis dieser Ausführungen besteht nun nicht allein darin, daß wir in den weitgehenden Übereinstimmungen des *kšatrā* und des *xšaθra* einen neuen Beweis für die Verwandtschaft der *Ādityas* und *Aməša Sp.* erblicken dürfen. Es leuchtet nunmehr wohl auch leichter ein, daß aus einem insbesondere mit dem Herrentum und dem *Aša* auf das engste zusammenhängenden Attribut des erhabenen Ahura, das zugleich auch den Inbegriff aller Jenseitshoffnung und die Erfüllung alles religiösen Strebens bedeutet, durch Personifikation und Vergöttlichung in ähnlicher Weise ein ‚weiser Herr‘ und *Aməša Sp.* und später eine Schutzgottheit der Metalle gestaltet worden ist wie aus dem *aša* der ‚weise Herr‘ und *Am. Sp.* *Aša* und die Schutzgottheit des Feuers. Gegen die Ansicht, daß sich aus dem Begriff der Herrschaft oder der guten Herrschaft (*vohu xšaθrəm*), der uns auch in dem Epitheton des Ahura M. und der *Aməša Sp.* *hu xšaθra* entgegentritt, der ‚weise Herr‘ *Xšaθra* oder *Vohu Xšaθra* und weiterhin der Schutzherr der Metalle *Xšaθra Vairya* (vgl. p. 86 und Anm. 3) entwickelt habe, hat nun neuerdings Hüsing (Mitra, Monatsschr. f. vergl. Mythenforsch. I, 71 ff.) Stellung genommen. H. meint, *Xš. V.* könne keine Abstraktion sein, weil er im Mythos auftrete. Gestützt auf den Nachweis Leßmanns (Or. Literaturztg. 1905, 219 ff.), daß die unter der Erde wohnende *Parī Bānū*, die in der Erzählung von 1001 Nacht (Henning XXI, 125 ff.) den Pfeil des Schützen lenkt, mit dem ‚Engel‘ *Isfandārmaδ* (= *Spəntā Arəmati*) identisch ist, der nach *Albērūnī* (220, 8 ff.: mit Berufung auf das ‚Awesta‘) Bogen und Pfeil für den Schützen *Ariš* anfertigen läßt, folgert H., daß auch *Šahrvēr* (*Šahrēvar*), der awestische *Xšaθra Vairya*, mit *Šaibar* oder *Šabbar* (nach Hüsing *Šabēr*, aus \**Šahbēr*),<sup>1</sup> dem Bruder der *Parī Bānū*, identisch sein müsse. Und daraus glaubt H. ferner die Berechtigung ableiten zu können, die von dem

<sup>1</sup> Ich mache darauf aufmerksam, daß das arabische Namenbuch K. al-Muṣṭabih von Adh-Dhahabī (ed. P. de Jong), p. 291 die Namen *Šabr*, *Šabar*, *Šibr*, *Šabbar*, *Šabīr* enthält.



Pfeilschuß des 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬰𐬀 handelnde Awestastelle Yt. 8, 38 (vgl. Str. 7) in der Weise wiederherzustellen, daß in ihr Xš. V. und Arəmati in Verbindung mit dem Pfeilschuß, als Lenker des Pfeiles, erscheinen. Das Ergebnis dieser Konstruktion ist, daß Xš. V. und A. schon im Awesta als mythische Gestalten nachgewiesen sind und daß wir ,damit wohl über den Bann hinwegkommen, als seien diese „Abstraktionen“ erst durch den Mazdaismus geschaffen worden‘. Demgegenüber sei vorerst bemerkt, daß Šahrvēr in der Überlieferung von Albērūnī überhaupt nicht in Verbindung mit dem Zauberpfeil erwähnt wird, und daß auch \*Šabēr nichts mit dem Pfeilschuß selbst zu tun hat. Schon dieser Umstand läßt es sehr fraglich erscheinen, ob Hüsing's zwar geistreiche, aber, wie mir scheint, sehr umständliche Herstellung des awestischen Textes, der zufolge außer Arəmati auch Xš. V. den Pfeil gelenkt hätte, berechtigt ist. Aber selbst wenn man ihr einige Wahrscheinlichkeit zubilligen wollte, möchte ich doch in prinzipieller Beziehung einwenden, daß diese zwei Gestalten nicht schon infolge ihres Auftretens im Mythos des Charakters von Abstraktionen verlustig werden. Ich halte es für sehr wohl vereinbar, daß Arəmati von Haus aus eine Abstraktion gewesen und erst dann, als sie Erdgöttin geworden war, in dieser Eigenschaft im Mythos an die Stelle eines weiblichen Erdgeistes getreten sei. Ähnliches gilt von Haurvatāt und Amərətāt (vgl. die Geschichten von Hārūt und Mārūt bei E. Littmann in Festschrift F. C. Andreas 70ff.) und von den übrigen Aməša Sp. für den Fall, daß auch bei diesen irgendwelche Beziehungen zu Mythen sollten nachgewiesen werden können. Hüsing hat denn auch den Aša Vahišta (Ard Vahišt) in der Gestalt des Sindbest wiederzufinden geglaubt, der in einer Erzählung von 1001 Nacht den \*Šahbēr zur Strafe in eine kupferne Flasche sperren läßt. Abgesehen davon, daß die von H. vermutete Verschreibung einer ,Pählävi-Quelle‘ von ,Ardbest‘ (die Pähl.-Schreibungen sind 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬰𐬀: Aša-Vahišt, im Gr. Bund. 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬰𐬀: Urt-Vahišt, Dēnk. vol. II, p. 604, l. 9 𐬨𐬀𐬭𐬀𐬰𐬀: Art-Vahišt; Pāz. in Aw.-Buchst. Ard-Bahišt) in Sindbest mir höchst unwahrscheinlich vorkommt, lassen meine Darlegungen über die uralten Beziehungen des *aša* zum Feuer keinen Zweifel, daß der Aməša Sp. Aša V. sich aus einer Abstraktion zur Schutzgottheit des Feuers ent-



wickelt hat. Das Beispiel dieses Am. Sp. fällt aber sehr ins Gewicht zugunsten der Annahme, daß bei Xšaθra V. eine ganz analoge Entwicklung vorliegt, und wir werden denn auch sogleich noch Gründe namhaft machen, die für diese Annahme sprechen. Vorher sei noch eine Bemerkung zu der von Brunnhofer (Iran u. Turan 199) aufgestellten und bald wieder (Vom Pontus bis zum Indus 57) aufgegebenen Gleichung Kuvera = Xšaθra Vairya gestattet, die H. für seine Auffassung auch noch ins Feld führt. H. meint, der Name des indischen Gottes des Reichtums Kuvera, ‚der ja doch aus irgendeinem Prakrit stammt und arg verschliffen aussieht‘, könne ‚aus \*Kśuwēra, \*Kśrwēra und ähnlichen Formen entstanden‘ sein und trete zu früh in Indien auf, als daß seine Entlehnung mit der Auffassung des Xš. V. als einer Abstraktion vereinbar wäre. Mir erscheint diese Zusammenstellung nicht weniger gewagt als Brunnhofers Ableitung des indischen Kārtavīrya aus Xš. V. mittels ‚prakritischer Abschleifung‘. Wenn der indische Name wirklich aus dem Iranischen entlehnt wäre, würde man doch erwarten dürfen, daß ein Wort wie *xšaθra* sich in der entsprechenden indischen Lautform erhalten hätte und, sofern das Mittelindische überhaupt in Betracht kommt, durch *khatta* wiedergegeben und nicht zu *ku* ‚verschliffen‘ worden wäre. Finden wir doch in viel späterer Zeit auf indischen Inschriften und Münzen noch aus dem Iranischen entlehnte Formen wie *Kṣaharāta*, *Khakharāta*, *Khaharāta*, *Chaharada*, *Chaharata* sowie (*mahā*)*kṣatrapa*, *chatrapa*, (*mahā*)*chatrava* (vgl. Epigr. Ind. VIII, 42 ff., 60 ff.; IX, 141 ff.; Rapson, Cat. of the coins of the Andhra dyn. 63 ff.)! Auf Grund dessen, was wir von der mittelindischen Beeinflussung der vedischen Sprache wissen (vgl. Wackernagel, Altind. Gr. I, XVIII ff.; Kuvera taucht zuerst im Ath. V. auf), werden wir ferner die Verwandlung des awest. *vairya* (*varya*; mit welchem Rechte schreibt Hüsing, Memnon IV, 215, Anm. 1 *°wērja* mit *ē*?) in ved. *vēra* als ganz unwahrscheinlich ansehen müssen. Die Deutung, die Hopkins (Journ. Am. Or. Soc. 33, 57) von dem Namen Kuvera (Kubera) gibt, verdient also zweifellos den Vorzug vor der Brunnhoferischen Gleichung. Und wenn Kuvera mit dem Šabbar (\*Šabēr) von 1001 Nacht darin übereinstimmt, daß beide mißgestaltet sind und daß trotzdem K. (ebenso wie der Dämon Rāvaṇa)



‚König der Könige‘ genannt (Hopk., l. c. 70 u. 60; Epic Mythol. 142 u. 147) und dem Š. majestätische Hoheit zugeschrieben wird, so ist dies offenbar daraus zu erklären, daß beide als Erdgeister und Hüter von unterirdischen Schätzen vorgestellt wurden.

Aber selbst für den Fall, daß wenigstens die Identifizierung von Xšaθra V. mit Šabbar, dessen Erscheinung übrigens sehr schlecht zu dem Bild des Šahrēvar der Münzen (Stein, Bab. & or. record 1887, 161) paßt, berechtigt wäre, würde noch immer die Annahme zulässig sein, daß der Name des Aməša Sp., dem die Obhut über die Metalle anvertraut ist, ebenso auf den Kobold der Geschichte von 1001 Nacht übertragen sei wie der Name der Erdgottheit Spandarmaê auf die unter der Erde hausende Fee, die den Pfeil lenkt. Wir haben indes auch sonst noch Grund genug, die Ansicht abzulehnen, daß Xš. V. ursprünglich Herr der Metalle gewesen und nachher durch die gāōische Religion vergeistigt und in eine des konkreten Inhaltes entkleidete Abstraktion umgewandelt worden sei. Schon der Gedanke, daß der Name dieses alten Herrn der Metalle Xšaθravarya gelautet und, wie Hüsing vorschlägt, als Maskulinum ‚der das Kleinod der Herrschaft besitzt‘ bedeutet habe, ist anfechtbar. Ich gebe zu bedenken, daß doch auch die Namen der anderen Am. Spəntas Abstrakta sind und nicht die Bedeutungen ‚gut gesinnt‘, ‚gerecht‘ usw. gehabt haben können. Und nun stelle man sich einmal vor, daß solch alte Schutzherren des Viehes, des Feuers, der Metalle usw. die Namen ‚Gute Gesinnung‘, ‚Beste Gerechtigkeit‘, ‚Wünschenswerte Herrschaft‘ usw. erhalten haben sollen! Nimmt man aber an, daß diese Namen an die Stelle anderer, älterer Namen getreten seien, so ist es nicht leicht zu begreifen, warum dem Herrn des Viehes gerade der Name ‚Gute Gesinnung‘ oder der Schutzherrin der Erde die Bezeichnung ‚Rechtes Denken‘ beigelegt worden sind. Wenn man dergleichen trotzdem für möglich und mit den ‚general principles of comparative religion‘ vereinbar hält, so hat man damit zugegeben, daß bei der Auswahl dieser Namen Spekulation, und zwar spätere theologische Spekulation tätig gewesen sein müsse, ohne daß man gleichzeitig einen einigermaßen einleuchtenden Beweis für die Ursprünglichkeit der konkreten Konzeption der Am. Spəntas hätte beibringen können. Dann liegt aber die Vermutung näher, daß



solche Spekulation im Gegenteil aus Personifikationen abstrakter Begriffe Schutzherren des Viehes, des Feuers usw. gebildet hat, indem sie an Beziehungen anknüpfte, die entweder (wie bei *aša*, *haurvatāt* und *amərətāt*) seit uralter Zeit zwischen dem Begriff und dem Schutzgebiet bestanden haben oder aber (wie bei *vohu manah* und *arəmati*) auf Grund späterer Überlegungen neu geschaffen worden sind. Es ist ferner auch nicht glaublich, daß just Schutzherren des Viehes, des Feuers, der Metalle, der Erde, des Wassers und der Pflanzen in alter Zeit zu der Gruppe der Am. Spəntas vereinigt worden sind. Und wie ich schon (p. 202) zu Aša V. ausgeführt habe, ist auch das Verhältnis der Schutzherren zu den ihnen anvertrauten Verwaltungsgebieten zu lose, als daß man in den Ameša Sp. etwa alte Naturgottheiten erblicken dürfte. Dazu kommt noch die Erwägung, daß Zaratustra, der doch mit Ausnahme des höchsten Gottes alle Naturgötter aus seiner Religion verbannt hat, sicherlich nicht Schutzgeister einzelner Gebiete der Natur auch nur in der verblaßten und ‚vergeistigten‘ Gestalt von Begriffspersonifikationen beibehalten und als ‚weise Herren‘ angerufen und göttlich verehrt hätte. Aus allen diesen Gründen, außerdem aber auch mit Rücksicht darauf, daß das *xšaθra* in der gāθischen Religion innerhalb einer Gruppe von Ahuras als Attribut des höchsten Gottes, als Bezeichnung und Verkörperung seiner Herrschermacht und seines himmlischen Reiches und dann auch in geistlichem Sinne als Bezeichnung des Jenseits und des künftigen Gottesreiches eine hervorragende Stellung einnimmt, und daß das *kšatrá* als Attribut des vedischen Asurakreises, der Ādityas, und insbesondere des sie anführenden erhabenen Varuṇa, als Bezeichnung ihrer Herrschermacht und ihres Herrscherreiches unter den für diese Asuras charakteristischen Attributen neben dem Rta am stärksten hervortritt, gepriesen und verherrlicht wird, dürfen wir schließen, daß der Begriff der guten oder wünschenswerten Herrschaft, der sich schon in der indo-iranischen Zeit im Kult eines Kreises von Asuras durch große Heiligkeit ausgezeichnet haben muß, nicht erst von dem Schutzherren der Metalle Xšaθra V. abstrahiert worden ist, und daß die Personifikation und Vergöttlichung des Begriffes, des Attributes des höchsten Ahura, die ältere Vorstellung, die Verbindung dieser Personifikation mit der



Schutzherrschaft über die Metalle dagegen ein Werk späterer priesterlicher Spekulation ist. Wieviel wir in dieser Beziehung den awestischen Theologen zumuten dürfen, kann man ja auch noch daraus ersehen, daß in einigen Stellen des jüngeren Awesta *xšaθra vairya* sogar als Bezeichnung der Metalle verwendet wird (vgl. z. B. Vidēvd. 9, 10: *tiyra xš. v.* ‚mit einem spitzen Metallstück‘ und Barthol., Air. Wtb. 545).

Wir haben jetzt noch die Frage zu beantworten, was die awestischen Theologen veranlaßt haben mag, dem Ahura und Am. Sp. Xšaθra V. die Aufsicht über die Metalle zuzuweisen. Der oben (p. 34) erwähnte Erklärungsversuch Darmesteters ist zweifellos zu weit hergeholt und darum verfehlt. Sehr gesucht klingt auch die Erklärung des Gr. Bundahišn (ed. Anklesaria fol. 87, l. 11 ff.; Darmest., Le Z.-Av. II, 313), dem Šahrēvar seien die Metalle (*ayōxšust*) eigen, weil man mit Hilfe der Waffen die Herrschaft aufrecht erhalte, die Waffen aber aus Metall bestehen. Jackson hat (Proceed. Am. Or. Soc. 15, LVIII ff.) vermutet, daß das geschmolzene (*xšusta*) Metall (*ayah*), durch das, wie auch durch das rote Feuer, beim letzten Gericht vor dem Kommen des Gottesreiches die Vergeltung erfolgt, den Ausgangspunkt für die Verwandlung des Xšaθra V. in einen Herrn der Metalle gebildet habe. Dieser Verbindung von Šahrēvar mit dem geschmolzenen Metall begegnen wir auch Šāy. nē š. 15, 14 f. (Sacr. B. of the East V, 375 f.), wonach man sich Š. günstig stimmt, indem man an jedem Ort und zu jeder Zeit das geschmolzene Metall sich gnädig stimmt, und zwar geschieht dies dadurch, daß man das Herz so rein und unbefleckt erhält, daß es nicht verbrennt, wenn man das geschmolzene Metall darauf schüttet. Aber es ist doch nicht sehr wahrscheinlich, daß die Anknüpfung an das geschmolzene Metall allein genügt hätte, um aus Xšaθra V. einen Herrn der Metalle überhaupt und eine Bezeichnung der verschiedenen Arten von Metallen zu machen,<sup>1</sup> als deren niedrigste Sorten Vidēvd. 16, 6 Eisen und Blei genannt werden. Es hat ja auch beim Aša nicht dessen Beziehung zum eschatologischen Feuer den An-

<sup>1</sup> In der vorhin erwähnten Stelle des Gr. Bundah. bezeichnet allerdings *ayōxšust* wie im Burhān i Qāti' *ayuxšut* und im Gabri (ZDMG 36, 61) *ayuxšust* alle Metalle.



stoß zur Schaffung der Schutzgottheit des Feuers gegeben. Ich habe darum (oben p. 121) der Ansicht Tieles zugestimmt, daß die Wahl der Metalle als Verwaltungsgebiet des Xša V. auf der uralten Verwandtschaft der Begriffe ‚Reich‘ (= Herrschaft) und ‚Reichtum‘ beruhe. Und ich erblicke eine Bestätigung meiner Auffassung, daß die Vorstellung von göttlicher und weltlicher Herrschermacht sich leicht mit der Vorstellung von Reichtum und Besitz verbinden konnte, der durch die Metalle, insbesondere durch Gold und Silber repräsentiert wird, in der Schilderung der Basileia (Βασιλεία), einer Tochter des Herrschers Zeus (Διὸς βασιλείως ἑκγονος), also einer Personifikation der Herrschermacht des Zeus, bei Dion Chrysostomos, or. I, 72 ff.: παρῆν δὲ καὶ χρυσὸς αὐτόθι ἄπλετος σεσωρευμένος καὶ ἄργυρος καὶ χαλκὸς καὶ σίδηρος. Und wenn wir weiterhin hören, daß unter den Gestalten, von denen die auf einem strahlenden Throne sitzende Basileia umgeben ist, sich auch Δίκη, Εὐνομία und Νόμος befinden, so werden wir es auch verständlich finden, daß Plutarch Xšaθra V. durch Εὐνομία, die Verkörperung der Gesetzlichkeit, wiedergeben konnte, und werden die Vermutung Tieles (vgl. Gray, Arch. f. Rel. 7, 346, Anm. 2), daß Plutarch mit Εὐνομία Varuhī Daēnā, eine Verkörperung der ‚guten Religion‘, mit Πλοῦτος aber Xšaθra V. (und nicht Haurvatāt) wiedergebe, ablehnen dürfen.<sup>1</sup>

Ich habe damit für einen zweiten Aməša Sp. bewiesen, daß er eine Abstraktion, die Personifikation eines schon in der indo-iranischen Zeit verherrlichten Attributes der obersten Gottheit eines Ahurakreises ist, und daß diese Vergöttlichung eines Begriffes, der auch eines der vornehmsten Attribute des höchsten der vedischen Asuragruppe ist, sich zu Aša V. als neues Bindeglied zwischen den Ādityas und Aməša Sp. gesellt.

<sup>1</sup> In ähnlicher Weise hat die Anknüpfung an einen anderen Teil des Begriffsinhaltes von Xšaθra bei dem Šahrēvar der Münzen und in den Mysterien des Miθra zur Identifizierung des Xšaθra V. mit Ares-Mars, ‚der die Metalle regierte und dem frommen Krieger in der Schlacht beistand‘ (Cumont-Gehrich, Die Myst. d. Mithra, 2. Aufl., 100; vgl. auch die oben zitierte Stelle des Gr. Bundahišn), geführt. Es ist übrigens so gut wie ausgeschlossen, daß sich unter den ἑξ ἑσσι des Plutarch zum Teile andere als die unter dem Namen Aməša Sp. zusammengefaßten Genien befinden.



Ich glaube nunmehr zeigen zu können, daß bei Vohu Manah und Spəntā Arəmati, die zusammen behandelt werden sollen, die Verhältnisse ganz ähnlich liegen. Vohu M. und Arəmati bezeichnen in ihrer begrifflichen Bedeutung bestimmte Arten des Denkens, die mit den Forderungen der Moral und der Religion im Einklang stehen und in Worten geäußert, in Werken betätigt werden (Y. 47,2: *hizvā uxδāiš vaṇhəuš ēəānū manəḥō, arəmatōiš zastōibyā šyaoθnā vərəzyat*; 34,10: *vaṇhəuš manəḥō šyaoθnā ... gərəbəm*; 44,10: *arəmatōiš uxδāiš šyaoθnā*). Ursprünglich mag wohl nur ein geringer Unterschied zwischen *rohu manah* und *arəmati* bestanden haben. Der Umstand, daß die vedische *arāmati* ebenso wie *arəmati* in naher Beziehung zum Gebet steht (VII, 34, 21: *prāti na stómaṃ tváṣṭā juṣeta syād asmé arāmatir vasūyúḥ*; X, 92, 4: *námo mahy àrāmatih pānīyasī*; X, 64, 15: *hótrā ... bṛhaspátir arāmatih pānīyasī*; *vasūyú* zweimal Beiwort von *arāmati* wie sonst von *dhī, dī-dhiti, matī*; Y. 45,10: *yasnāiš arəmatōiš*; Y. 49, 10: *manō rohū ... nəmasčā yā arəmatīš īžāčā*; vgl. auch Carnoy, Aramati — Armatay, Muséon N. S. XIII, 130 f.), gestattet die Vermutung, daß mit *arəmati* schon in der ältesten Zeit vorwiegend die religiöse, in Gebet und Werkfrömmigkeit sich äußernde Richtung des rechten Denkens, mit *vohu manah* vor allem seine moralische Seite bezeichnet worden ist. Dies schließt natürlich nicht aus, daß auch der ‚gute Sinn‘ außerdem allmählich mehr und mehr auf die Erfüllung der religiösen Vorschriften bezogen wurde (vgl. etwa Y. 50, 9: *tāiš vā yasnāiš paitī stavas ayeṇī, mazdā aša vaṇhəuš šyaoθnāiš manəḥō* und 8: *pairījasāi ... ustānazastō ... nəmaḥā ... vaṇhəuš manəḥō hunarətātā*). Aber ganz unbegründet ist die Ansicht Darmesteters (oben p. 39), Vohu M. als Verkörperung des guten Denkens habe ursprünglich gleich Aša nur kultische Bedeutung besessen und die Kraft der religiösen Inbrunst repräsentiert. Diese Ansicht wird nicht nur durch den oben (p. 178 ff.) erbrachten Nachweis, daß das *aša* sich von Haus aus auch auf alle Arten des sittlichen Verhaltens bezieht, widerlegt. Es ist doch wohl selbstverständlich, daß dem guten Sinn, dessen Lehrer zu sein Ahura M. angefleht wird (Y. 31, 17), den die Übeltäter nicht besitzen (34, 9), von dem die das Schlechteste tuenden, bei den Daēvas beliebten Menschen sich fernhalten (32, 4), dem Gegensatz des



schlechten oder schlechtesten Sinnes, den die Daēvas gewählt haben (30, 6) und dem sie entsprossen sind (32, 3), doch auch und vor allem moralische Bedeutung eigen gewesen sein muß. Andererseits wird wohl *arəmati* ursprünglich nicht ausschließlich kultische Geltung gehabt haben. Denn wenn sie, insbesondere als Personifikation, auch zu Aša und Xšaθra in sehr naher Beziehung steht, so ist es doch wohl nicht Zufall, sondern in der alten Verwandtschaft und ursprünglichen Zusammengehörigkeit der Begriffe *vohu manah* und *arəmati* begründet, daß sie in den Gāthās etliche Male eng verbunden erscheinen (vgl. 34, 9: ‚die Übeltäter, welche infolge des Nichtvorhandenseins des guten Sinnes die . . . *spəntā arəmati* verscheuchen‘; 47, 2: ‚das beste . . . soll man tun mit den Worten des guten Sinnes, mit dem Händewerk des rechten Denkens‘; 45, 4).

Daß *arəmati* mit der vedischen *arāmati* verwandt ist, ist eine längst bekannte Tatsache, und meine Identifizierung der Epitheta *spəntā* und *pānīyasī* läßt diese Verwandtschaft nur noch enger erscheinen. Es ist jetzt auch nicht mehr zweifelhaft, daß die vedische Aramati, ‚die göttliche Frau‘ (V, 43, 6), wie schon Bergaigne (La rel. véd. I, 320 f.; III, 243) erkannt hat, eine Personifikation des in kultischem Sinne rechten Denkens, d. i. der Andacht, des Gebetes ist.<sup>1</sup> Diese Auffassung wird

<sup>1</sup> Geldner hat Ved. St. 2, 255 ff. *arāmati* mit Unrecht die Bedeutung ‚das sich schickende = das pünktliche Gebet‘ gegeben. Mag auch bisweilen (am sichersten IX, 95, 3, weniger wahrscheinlich in Vergleichen mit Wettkämpfen) beim Gebet das Moment der Schnelligkeit hervorgehoben werden, so braucht doch in *arāmati* nicht schon Schnelligkeit und Pünktlichkeit zum Ausdruck zu kommen. Dagegen sprechen ja auch aw. *arəmati* (mit dem Gegensatz *tarəmati*, das auch als Dämon neben *pairimati* steht), die Verbindung *arəm* mit  $\sqrt{\text{man}}$ , ved. *áram* +  $\sqrt{\text{kr}}$ , *aramkṛt* usw., worin *áram* (*arəm*) sich gewiß nicht auf Schnelligkeit bezieht. Es ist darum auch ganz unbegründet, wenn G. in II, 38, 4: *arāmatih savitā devā āgāt* durch ‚das pünktliche (flinke) Gebet‘ (l. c. 257) oder später (Glossar s. v.) durch ‚pünktlich‘ (Attribut des Savitar) wiedergegeben hat. Man darf hier *arāmati* als Abstraktum mit adjektivischer Bedeutung verstehen: Sav., der (die personifizierte) *arāmati* ist (vgl. V, 41, 6: *prā vo vāyūm rathayūjam kṛṇudhvam . . . pīraṇdhīr . . . no átra . . . ā dhiyé dhuh* mit X, 64, 7: *prā vo vāyūm rathayūjam pīraṇdhīm . . . kṛṇudhvam*; IV, 16, 18: *tvām ānu prāmatim ā jaganma*; VIII, 19, 29: *tvām id āhuh prāmatim*; VI, 45, 4: *sá hí nah prāmatir mahí*; X, 100, 11: *súsavatām āva índra id bhadrá prāmatih sulāvatām*; I, 91, 5:



noch dadurch gestützt, daß — was Carnoy, *Muséon* l. c. nicht bemerkt hat — *arāmati* mit den sonst üblichen Bezeichnungen des Gebetes wie *dhī*, *dhīti*, *nāmas*, *manīṣā*, *gīr* die Epitheta *mahī* (*māhi*), *br̥hatī*, *devī*, *yajñīyā*, *vasūyū* und *pānīyasī* (*pānyasī*) gemeinsam hat. Dazu kommt noch, daß in ganz ähnlicher Weise wie *arāmati*, die *gnā devī*, auch die personifizierte *dhī* als Götterfrau mit der *púraṃdhi* und anderen, ihr nahe stehenden Gestalten verbunden erscheint. Vgl. VII, 36, 8: *prá vo mahīm arāmatīm kṛṇudhvaṃ prá pūṣāṇam . . . | bhágaṃ dhiyò 'vitāram . . . rātiṣācam púraṃdhīm* mit II, 38, 10: *bhágaṃ dhíyaṃ vā-iáyantah púraṃdhīm nārāśámso gnāspátir no acyāḥ*; V, 41, 5 f.: *ávase dadhīta dhīḥ . . . . . ṛtasāpaḥ púraṃdhīr vāsvīr no átra pátnīr ā dhiyé dhuḥ*; X, 65, 13 f.: *vīṣve devāsaḥ . . . sárasvatī sahá dhībhīḥ púraṃdhyā || vīṣve devāḥ sahá dhībhīḥ púraṃdhyā . . . ṛtajñāḥ | rātiṣācaḥ*. Ich habe schon darauf aufmerksam gemacht, daß auch die aw. *arəmati* (in Y. 45, 10 und 49, 10) zum Gebet (*yasna*, *nəmah*, *īzā* ‚frommes Streben‘) in Beziehung steht. Die Übereinstimmung zwischen *arāmati* und *arəmati* geht indes noch weiter. Auch der personifizierten *Arəmati* begegnen wir als Götterfrau (*gənā*) in Verbindung mit anderen Götterfrauen, unter denen sich die der ved. *púraṃdhi* entsprechende *pārəndī* und außer *Aši* nur Personifikationen des Gebetes, der Frömmigkeit und der Opferspende befinden (Y. 38, 1 f.): *imam āat̥ zam gənābīṣ haṁrā yazamaidē . . . yāścā tōi gənā ahurā mazdā . . . yazamaidē . . . īzā yaoštayō fəraštayō arəmatayō . . . āzūitīm* (vgl. X, 64, 15: *hótrā . . . br̥haspátir arāmatīḥ pānīyasī*) *vaəuhīm frasastīm vaəuhīm pārəndīm* (vgl. V, 41, 6: *púraṃdhīr vāsvīḥ . . . pátnīḥ*) *yazamaidē*. Aus all dem dürfen wir den Schluß ziehen, daß *arāmati-arəmati* nicht nur im Veda und Awesta, sondern schon in der indo-iranischen Zeit das fromme Denken und dessen vergöttlichte Personifikation bezeichnet hat. Man hat dieser Auffassung gegenüber immer wieder darauf hingewiesen, daß

---

*tvám bhadró asi krátuḥ* und Y. 43, 8: *haiṁyō dvaēšā . . . drəgvāitē, at̥ aśāunē rafənō hyəm aojōnghvaṭ*). Als Substantiv oder als Name der Göttin wäre *arāmati* in diesem Verse störend. Daß das Wort hier ‚rechtgesinnt‘ bedeutet, ergibt sich mit Sicherheit daraus, daß Savitar sonst noch die Epitheta *satyámanmā* (I, 73, 2 u. IX, 97, 48), *br̥hátsum-naḥ* (IV, 53, 6) und *svādhiḥ* (V, 82, 8) erhält. Unrichtig daher auch Hillebr., Lieder des RV. 91: ‚ohne zu ruhen‘.



*arāmati* von Sayana an zwei Stellen durch *bhūmi* ‚Erde‘ wiedergegeben werde. Und man hat an der Meinung, daß die ved. *Aramati* eine Erdgöttin sei, besonders deswegen festgehalten, weil die aw. *arəmati* auch Schutzherrin der Erde und Bezeichnung der Erde selbst ist. Aber schon Geldner hat (Ved. St. 2, 255 nebst Anm. 3) in ausreichender Weise gezeigt, daß die Deutung von *arāmati* als Erde irrig und von Sāyana auch nur zu einer einzigen Stelle (VII, 42, 3) gegeben worden ist. In der Tat beweist die ganz unbegründete Verschiedenheit, mit der S. das Wort an den einzelnen Stellen erklärt, daß er sich keine bestimmte Ansicht über die Bedeutung des Wortes gebildet hat. Er gibt es ganz inkonsequent durch *anuparatiḥ*, *uparatirahitām*, *ramatir virāmo ’rasānam* | *tadrahitām aparyantām*, *ā samantād ramamāṇām sarvatra gantriṃ vā*, *āramaṇam dhanādikam*, *paryāptabuddhiḥ sarvaviśayavyāpibuddhiḥ* (adjektivisch wie IV, 16, 18 und VIII, 19, 29, *prāmatiṃ* = *prakṛṣṭajñanam* und *prakṛṣṭabuddhim*), *paryāptastutiḥ yadvā kutrāpy anuparatā* (X, 64, 15 als Adjektiv mit *brhaspatiḥ* = *brhatām mahatām pālayitrī!* auf *hotrā* bezogen!). Bezeichnend ist ferner, daß Sāy. zu VII, 1, 6 *arāmatiḥ* durch *diptiḥ* ‚Glanz‘ erklärt, offenbar infolge von Verwechslung mit *amāti*, das er durch *rūpa* und *dipti* wiedergibt. Ferner ist zu beachten, daß er in der Verbindung von *arāmati* mit dem Epitheton *mahī* nicht *a.*, sondern *mahī* als *bhūmi* oder *prthivī* deutet. Die Erklärung zu VII, 42, 3 — wo *mahī* im Text nicht vorkommt — : *aramatiṃ bhūmim* ist offenbar eine Abkürzung, die auf der Deutung der nicht weit voranstehenden Stelle VII, 36, 8: *aramatiṃ uparatirahitām mahim mahatiṃ bhūmim* beruht. Wenn es sich in VII, 42, 3 um eine ernst zu nehmende, auf alter Tradition fußende Erklärung handelte, würde er sie gewiß nicht an dieser einen Stelle allein gegeben haben. Dazu kommt ferner, daß Sāy. auf V, 43, 6: *ā no mahim arāmatiṃ . . . gnām devīm . . .* als Parallelstelle verweist, wo er weder *mahim* noch auch *arāmatiṃ* durch ‚Erde‘ erklärt, sie vielmehr als Epitheta zu *gnām* behandelt. Dagegen könnte X, 92, 5: *prā rudrēṇa yayinā yanti sindhavas tiro mahim arāmatiṃ dadhanvire* die Annahme berechtigt erscheinen lassen, daß *arāmati* im RV. doch auch die Erde bezeichne. Aber schon Geldner (Ved. St. 2, 260, Anm. 2), dessen Übersetzung von *ar.* durch ‚flinkes Gebet‘ ich auch für diese Stelle ablehne, hat mit



Recht darauf hingewiesen, daß diese Auffassung mit der Bedeutung von *tirás* ‚über hinaus‘, ‚hinweg über‘, ‚hinweg durch‘ (vgl. von den Maruts I, 19, 7: *yá űnkháyanti párvatān tiráh samudráṁ arṇavám*) unvereinbar. Wenn es von den Maruts und ihren Regengüssen sonst heißt: *yát prṭhivīm vyundānti* (I, 38, 9), *bhūmīm pinvanti* (I, 64, 5), *vy űndanti bhūma* (I, 85, 5), *vy űndanti prṭhivīm* (V, 54, 8), so ist dies in der zweiten Hälfte unseres Verses durch *ví . . . ríśvam ukṣáte* ausgedrückt, während in der ersten Hälfte von den durch die Luft fahrenden (vgl. V, 53, 7: *tatṛdānāḥ sīndhavaḥ kṣódasā rájaḥ*) Strömen die Rede ist, die über das Gebet hinweg, d. h. rascher als das Gebet (IX, 95, 3: *apām ivéd űrmáyas tárturāṇāḥ prá manīṣā irate sómam ácha*) dahineilen, das von den Maruts geleitet wird (VII, 57, 2: *praṇetáro yájamānasya mánma*; V, 54, 6: *ádha smā no arámatiṁ . . . cákṣur iva yántam ánu neṣathā sugám*). Schließlich wird die Annahme, daß hier die Erde gemeint sei, durch den Umstand ausgeschlossen, daß in dem vorhergehenden Verse (X, 92, 4) *mahy arámatiḥ pāṇīyasī* unmittelbar auf *námas* folgt (vgl. schon Carnoy, Muséon, l. c. 132). Damit ist jedenfalls endgültig festgestellt, daß eine indische Erdgöttin Aramati, die ihr bisheriges Dasein vor allem dem Epitheton *mahī* zu danken hat, niemals existiert hat, und daß selbstverständlich auch die Hypothese von einer ‚ostarischen‘ oder indo-iranischen Erdgöttin Aramati ohne Boden ist. Daß aber auch die Spəntā Arəmati der Gāōas nicht als Erdgöttin aufgefaßt werden muß, sondern noch als Personifikation des rechten Denkens verstanden werden kann, die erst infolge einer zaraθuštrischen Erweiterung ihres Begriffsinhaltes zur Erde, d. i. zur tatkräftigen Bebauung des Bodens, zur Pflege der dem Gedeihen des Rindes förderlichen Landwirtschaft, in Beziehung gesetzt worden ist, habe ich schon oben (p. 126 f.) dargelegt.

Wenn wir nun die Frage, beantworten sollen ob die vedische Aramati oder der Begriff des ‚rechten Denkens‘ zu dem Vorstellungskreis der Ādityas in einem so nahen Verhältnis steht, daß wegen der Übereinstimmungen der Aramati und der Spəntā Arəmati der Begriff *arámati-arəmati* und seine Personifikation als ein weiteres Verbindungsglied zwischen den Ādityas und den Aməša Sp. angesehen werden dürften, so muß zugegeben werden, daß der RV. hiefür wenige sichere Anhalts-



punkte bietet. Es kann zur Not geltend gemacht werden, daß Aramati V, 43, 6 *ṛtajñā* zubenannt wird, was auf eine dem Verhältnis der *arəmati* zu *aša* entsprechende Beziehung zum *ṛtá* (in kultischem Sinne) zurückgeführt werden könnte, oder daß VIII, 31, 12 und X, 92, 4 in der Nähe der *arāmati* der *Ādityas* Erwähnung geschieht. Aber es ist doch an und für sich sehr wahrscheinlich, daß der Begriff der *arāmati* seit je her auch im Vorstellungsbereich der *Ādityas*, und zwar in engster Verbindung mit dem *Ṛta*, seine feste Stellung innegehabt hat. Dies wird noch wahrscheinlicher werden, wenn es mir im Folgenden gelingt nachzuweisen, daß *Vohu Manah*, ‚der gute Sinn‘, nicht eine ‚mazdāyasnische Schöpfung‘ ist, sondern ein Begriff, der gleich dem *ṛtá-aša* und dem *kṣatrá-ṛšaθra* dem *Ādityakult* und der gāθischen Religion gemeinsam ist, und dessen Gemeinsamkeit daher ein neues Zeugnis für die Verwandtschaft der *Ādityas* und Am. Spəntas darstellt. Denn es ist nicht zweifelhaft, daß *Vohu M.* und *Arəmati* nicht nur als Am. Spəntas und Schutzgottheiten des Viehes und der Erde einander nahe stehen, sondern ursprünglich zwei einander ähnliche, nach irgendeinem Gesichtspunkt unterschiedene Arten des ‚Denkens‘ gewesen sein müssen.

Wie noch aus den an die *Ādityas* gerichteten Hymnen zu ersehen ist und bei Göttern, die Hüter des Rechtes und Feinde des Truges sind, von vornherein zu erwarten war, wird im *Ādityakult* auf Reinheit und Rechtlichkeit des Denkens besonderer Nachdruck gelegt. So werden *Varuṇa*, *Mitra* (und *Agni*) VI, 51, 10 *ṛtádhītayaḥ* genannt, und es ist kein Zweifel, daß dieses Beiwort ursprünglich nur den *Ādityas* angehört hat, obwohl es nicht ihnen allein beigelegt wird.<sup>1</sup> Ferner werden die *Ādityas* öfter als ‚reingesinnt‘ (*pūtádakṣa*, *pūtádakṣas*) bezeichnet.<sup>2</sup> *Mitra* und *Varuṇa* heißen auch (VII, 66, 2) *sudákṣā*

<sup>1</sup> In zwei an alle Götter gerichteten Hymnen, in denen aber auch der *Ādityas* Erwähnung geschieht (IV, 55, 2; V, 51, 2), wird es auf die Götter überhaupt bezogen.

<sup>2</sup> *Pūtádakṣa(s)* kommt auch einmal als Beiwort des *Agni*, dreimal als Epitheton der *Maruts* vor. Aber in der ersten dieser drei Stellen (V, 29, 1) geht in demselben Verse die Erwähnung des *Aryaman* voran, und die zwei anderen Stellen (VIII, 83 [94], 7 und 10) gehören einem Liede an, in dem auch *Varuṇa*, *Mitra* und *Aryaman* erwähnt werden.



(„gute Einsicht [Geisteskraft] besitzend“), und wenn sie dieses Beiwort nur einmal erhalten, so geht doch schon aus dem Umstand, daß *dákṣapitarā* daneben steht, daß sie VIII, 25, 5: *sūnū dákṣasya sukrátū* heißen und daß die Personifikation des *dákṣa* ein *Āditya* ist, in einer jeden Zweifel ausschließenden Weise hervor, daß auch *sudákṣa* dem Vorstellungsbereich der *Ādityas* entstammt. Es ist ja auch sonst noch von dem *dákṣa* der *Ādityas* in so charakteristischen Wendungen die Rede, daß man nicht umhin kann anzunehmen, daß mit dem *ṛtá*, *kṣatrá*, *asuryà*, der Vorstellung von der Untäuschbarkeit u. a. m. auch der Begriff des *dákṣa*, seiner Güte, Reinheit und Größe, von den Hymnendichtern aus dem *Ādityakult* in den der anderen Götter eingeführt worden ist. Mitra und Varuṇa werden (V, 62, 5) als *dhṛtadakṣā* angerufen, sie haben (V, 68, 4) *dákṣa* erlangt, regieren kraft der Größe ihres *dákṣa* (III, 62, 17: *mahnā dákṣasya*), die *Ādityas* machen (VII, 60, 6) den Unverständigen verständig durch ihre Geisteskräfte (*dákṣaiḥ*), sie werden (ibid. 10) angefleht, barmherzig zu sein *dákṣasya cin mahinā*, Mitra und Varuṇa haben (I, 139, 2) durch den Eifer ihres Geistes (*dákṣasya svéna manyúnā*) vom Recht das Unrecht fern gehalten. Und daß in diesem Ideenkreise auch beim Menschen auf die Tadellosigkeit des *dákṣa* Gewicht gelegt wird, zeigen noch die Bitte des Varuṇaverehrers (VIII, 42, 3), seinen *krātu* und *dákṣa* zu „schärfen“, und die Entschuldigung des um Verzeihung bittenden Sünders (VII, 86, 6), nicht der eigene *dákṣa* trage die Schuld an der Verfehlung. Und ähnliches wie von *dákṣa* gilt offenbar von einer anderen Bezeichnung des Denkens, von *krātu*, obwohl von ihr in Verbindung mit den *Ādityas* weit weniger die Rede ist als im Zusammenhang mit anderen Göttern. Uns genügt ja die Feststellung, daß auch der gute *krātu* („Einsicht, Willenskraft“) ein charakteristischer Zug der *Ādityas* gewesen ist. Sie erhalten öfter das Beiwort *sukrátū* (vgl. z. B. VIII, 25, 5: *sūnū dákṣasya sukrátū*, wo, wie auch sonst noch, *dákṣa* und *krātu* eng verbunden erscheinen) und sind eines Sinnes (*sákratavaḥ*: II, 27, 2), erfassen *krátum sucétasam* (VII, 60, 6, nach *citayanti dákṣaiḥ*), Mitra

---

Man darf daher annehmen, daß Agni und die Maruts auch dieses Epitheton von den *Ādityas* übernommen haben. Vgl. auch von Mitra-Var. *súciṣratā* (III, 62, 17; VI, 16, 24).



und Varuṇa haben (I, 2, 8) *krátum bṛhántam* (wie V, 68, 4 *dákṣam*) erlangt, sind *adbhutakratū* (V, 70, 4, wie darnach Agni VIII, 23, 8: *°kratuḥ*), sollen die Jahre des Sängers mit *krātu* füllen (VII, 61, 2), Varuṇa, der *krātu* in die Herzen gelegt hat (V, 85, 2), soll *krātu* und *dákṣa* seines Verehrers schärfen (VIII, 42, 3) und der den Varuṇa um Verzeihung bittende Sünder entschuldigt sich (VII, 89, 3) mit der Geringheit (Schwäche) seines *krātu*<sup>1</sup>.

Außer *dákṣa* (*sudákṣa*) und *krātu* (*sukrátu*) wird aber auch *sumatí* im Ādityakult eine Bezeichnung des guten Denkens der Götter und der Menschen gewesen sein. Dieser Annahme steht die Tatsache nicht im Wege, daß im RV. *sumatí* bei Göttern das Wohlgesinntsein, das Wohlwollen bezeichnet, bei Menschen nur mehr das Gebet. Diese Bedeutungen dürfen wir wohl aus einer besonderen, durch das Überhandnehmen der Werkfrömmigkeit begünstigten Entwicklung des Begriffes ‚gutes Denken‘ auf dem Boden der vedischen Religion erblicken. Denn die kultische Bedeutung von *sumatí* setzt notwendig die Anwendung des Wortes auch in moralischem, weltlichem Sinne voraus. Ebenso muß es neben *sūktá* in der religiösen Bedeutung ‚Spruch, Lied‘ auch ein *sūktá* mit moralischer Bedeutung gegeben haben, und diese Annahme wird in der Tat durch I, 41, 9 (an die Ādityas): *ná duruktāya sprhayet* (vorher Verurteilung des Mörders und des Fluchers) bestätigt. Es ist natürlich infolge der Beliebtheit und überaus häufigen Anwendung, die das Wort *sumatí* in den angegebenen zwei Bedeutungen erlangt hat, nicht mehr möglich festzustellen, daß es in jener älteren Bedeutung in Verbindung mit den Ādityas gebraucht worden ist. Als Ausdruck für das Wohlwollen der Götter wird es selbstverständlich auch in Bezug auf die Ādityas angewendet und die *sumatí* des Varuṇa wird durch Epitheta wie *urvī gabhīrā* ebenso umschmeichelt wie die anderer Götter durch *bhadrā*.

<sup>1</sup> Vgl. die oben zitierte Stelle VII, 86, 6: *ná sá svó dákṣaḥ*. Die Stellen IV, 54, 3: *ácittī yác cakṛmā daivye jáne dīnair dákṣaiḥ* und X, 2, 5 (vgl. auch 4): *dīnádakṣāḥ*, sowie manche andere Stelle, in der *dákṣa* oder *krātu* (oder auch beide) vorkommen, sind unverkennbare Anlehnungen an Stellen von Ādityahymnen. Zu I, 89, 1: *ā no bhadrāḥ krátavo yantu . . . ádabdhāsaḥ* (nachher Erwähnung der Ādityas) vgl. oben p. 183, wo irrtümlich ‚an Indra‘.



Jedenfalls ist *sumatī* in seinen zwei überlieferten Bedeutungen schon in ältester Zeit, und zwar auch innerhalb des Ādityakultes, einer der wichtigsten religiösen Begriffe gewesen.

Wenn wir nun, wie ich meine, berechtigt sind anzunehmen, daß *sumatī* ehemals auch moralische Bedeutung besessen habe, und wenn aus meinen Ausführungen über *ṛtádhitī*, *dákṣa* und *krātu* hervorgeht, daß der Begriff des guten Denkens in dem Vorstellungsbereich der Ādityas eine hervorragende Stellung innegehabt hat, wird man wohl den Schluß nicht als gewagt ansehen, daß *sumatī* in der Bedeutung des awestischen *rohu manah* dem Schatz von abstrakten Begriffen angehört hat, die in der indo-iranischen Zeit im Kult eines Kreises von Asuras als Bezeichnungen göttlicher Attribute oder Segnungen eine wichtige Rolle gespielt haben, und daß diese *sumatī* in der Ādityareligion durch den verwandten Begriff *dákṣa* ersetzt und in die gāthische Religion als *rohu manah* aufgenommen worden ist. Und die Tatsache, daß *dákṣa* auch einer der Asuras und Ādityas, *rohu manah* auch einer der Ahuras und Am. Spəntas ist, gestattet weiter den Schluß, daß der Begriff des „guten Denkens“ schon in der indo-iranischen Zeit zur Personifikation gelangt war. Dafür, daß *dákṣa* und *rohu manah* einander entsprechen, möchte ich auch geltend machen, daß der Wendung *vaṇhəuš xratwā manəhō* (Y. 48, 3, von Ahura Mazdā) im RV. (III, 2, 3; IX, 16, 2) die Wendung *krátvā dákṣasya* gegenübersteht, die zwar hier in Verbindung mit anderen Göttern erscheint, aber ebenso wie *krátum dákṣam* (VIII, 42, 3) dem Vorstellungsbereich der Ādityas angehört haben muß. Diese alte Verbindung von *xratu* und *rohu m.*, der das öftere Nebeneinandervorkommen von *krātu* und *dákṣa* entspricht, hat sich übrigens noch in Y. 28, 1: *vaṇhəuš xratūm manəhō yā xšnəvišā* erhalten, wo von dem *xratu* des personifizierten *rohu m.* die Rede ist. Und auch *krātu* und *xratu*, die in dem Ideenkreis der Ādityareligion und in dem der Gāthas als Bezeichnungen einer Eigenschaft der Asuras und des höchsten Ahura große Bedeutung haben, müssen jenem indo-iranischen Schatz von abstrakten Begriffen und (wie die Beispiele Aramati und Vohu M.-Dakṣa zeigen) Abstraktionen entstammen, nur daß dieser von der Personifikation wohl nicht weit entfernte Begriff im Veda und Awesta als solcher weiterlebt, um



erst später als ‚Geist der Weisheit‘ (*grað*) zur Personifikation zu gelangen. Um meine Ansicht, daß *Vohu M.* und *Dakṣa* auf eine indo-iranische *sumati* zurückgehen, noch wahrscheinlicher zu machen, füge ich hier sogleich die gewiß leichter einleuchtende Vermutung hinzu, daß der *Āditya Amśa* und die in den *Gāthās* jedenfalls noch zu den *Ahuras* gezählte *Aši* (statt *Urti* geschrieben, von *ar* ‚zuteilen‘) zusammengehören und auf den noch der indo-iranischen Zeit angehörenden Begriff des von dem erhabenen *Asura* gespendeten ‚(Los- und Reichtums-) Anteiles‘ und auf die ebenso alte Personifikation dieses Begriffes zurückgehen. Leider erfahren wir aus dem *ṚV.* nur wenig über den *Āditya Amśa*. Trotzdem ist es möglich, noch aus dem *ṚV.* selbst zum Überfluß einen Beweis für meine Vermutung beizubringen. In *ṚV.* V, 42, 5: *devó bhāgaḥ savitā rāyó amśaḥ* lautet nämlich der Name dieses *Āditya rayó amśa*, und dies entspricht genau *rāyō ašiš* (acc. pl. ‚Reichtums-Anteile‘) in *Y.* 43, 1 und stimmt vortrefflich zu *mazā.rayi* (‚großen Reichtum besitzend‘), dem Attribut der persönlich gedachten *Aši* (vgl. auch oben p. 111 ff.) in *Y.* 43, 12. Wir haben also auch hier wie bei *Vohu Manah-Dakṣa* im *Veda* und im *Avesta* zwei etymologisch verschiedene, aber inhaltlich und im Gebrauch (mit *rāyāḥ-rāyō*) identische Bezeichnungen des Begriffes und seiner Personifikation.

Es hat sich also für zwei weitere Mitglieder des *gāthischen* Kreises von *Ahuras* ergeben, daß sie nicht *mazdāyasnische* Schöpfungen, sondern aus der indo-iranischen Zeit ererbte Abstraktionen sind, und wir dürfen dieses Ergebnis als einen neuen Beweis für die Verwandtschaft der *Ādityas* und *Am. Spəntas* buchen. Da nun *arəmati* und *arāmati* offenbar eine dem *vohu manah* und *dákṣa (sumati)* nah verwandte Art des Denkens (wohl die ‚rechte Gesinnung‘ der Götter und das mehr auf das Religiöse gerichtete ‚rechte Denken‘ der Menschen) bezeichnen, ist jetzt wohl die Annahme gestattet, daß die vedische *Aramati* als Begriff und Personifikation zu den *Ādityas* in enger Beziehung gestanden hat, obwohl der *ṚV.* selbst, wie wir gesehen haben, hierfür nicht ausreichende Anhaltspunkte liefert. Dann hat aber die *Aramati*, auf die die ved. *Aramati* und die *awestische Arəmati* zurückgehen, der Schar von Abstraktionen des indo-iranischen *Asurakreises* angehört, ist aber im *Āditya*-kult gleich dem wohl schon in indo-iranischer Zeit persönlich



gedachten Rta nicht ein Āditya geworden, während sie in der gāθischen Religion als Mitglied der Ahuras und nachmaligen Am. Spəntas erscheint. Wie das Rta-Aša bezeugen also auch Aramati-Arəmati die Verwandtschaft der Ādityas und Am. Spəntas.

Es besteht demnach kein Zweifel, daß Vohu M. und Arəmati uralte Abstraktionen sind, und wir dürfen darum wie bei den bisher behandelten Am. Spəntas auch hier die Meinung ablehnen, daß die Abstraktionen eine jüngere Entwicklungsstufe darstellen. Wie bei Aša und bei Xšaθra hat auch bei den Am. Spəntas Vohu M. und Arəmati gelehrte Spekulation den Abstraktionen bestimmte Gebiete der Natur als Verwaltungsgebiete zugeteilt, wie es ja auch später wieder Spekulation gewesen ist, die den Am. Spəntas und den Yazatas bestimmte Blumen und Pflanzen zugewiesen hat (Bundah. 27, 24 ff.). Gleich dem *aša* und *xšaθra* (vgl. oben p. 178; 209 f.) haben auch *vohu m.* und *arəmati* durch die Reformation des Zaratustra Erweiterungen ihrer Begriffsinhalte erfahren. Ich habe schon (p. 127) darauf hingewiesen, daß der Begriff des ‚rechten Denkens‘, dessen ursprüngliche religiöse Bedeutung noch aus der Verbindung mit Ausdrücken für Gebet und aus der Vergleichung mit der ved. Aramati ersichtlich ist, auf die energische und rührige Betätigung in der Hände Arbeit, auf die Bebauung des Bodens und Pflege der Landwirtschaft bezogen worden ist. Und indem die Spekulation offenbar an diese Beziehung angeknüpft hat, hat sie der Arəmati die Erde als Schutzgebiet angewiesen und schließlich das Wort *arəmati* als Bezeichnung für Erde angewendet wie das Wort *xšaθra* als Bezeichnung für die Metalle. Und eben infolge dieser Identifikation mit der Erde konnte Arəmati dann als eine Fruchtbarkeit schaffende Erdgöttin und Beschützerin der tugendhaften Frauen (Šāy. nē š 15, 5 u. 20 und Albērūnī 229, l. 10 f.) vorgestellt und es konnten Mythen von anderen Gestalten her auf sie übertragen werden. Dagegen läßt es sich kaum vorstellen, wie aus einer Erdgöttin, die doch wohl auch ursprünglich Arəmati hätte heißen müssen, eine Abstraktion von der Art der awestischen Arəmati — und der ved. Aramati sich hätte entwickeln können. Reichelts Vermutung (Av. Reader 115), daß die in der alten Religion der Erde zugeschriebenen Eigenschaften ‚bountifulness, patience, obedience or devotion‘



diese Verwandlung der ‚alten Erdgöttin‘ erklären, ist schon darum irrig, weil der Begriff *arāmati-arāmati* mit diesen Eigenschaften nichts zu tun hat. Hinzugefügt sei noch, daß Plutarchs Wiedergabe von *Arāmati* durch *σοφία* sich in Übereinstimmung befindet mit der Übersetzung durch *al-‘aql wa ‘l-ḥilm* (‚Verstand und Sanftmut‘) bei Albērūnī 229, 10 und Qazwīnī (ed. Wüstenf.) 84.

Daß die zaraṭuštrische Reformation dem Begriff des *vohu m.* die Beziehung auf die Sorge für das Rind unterlegt hat, lassen noch einzelne Gāṭastellen erkennen, so Y. 29, 7, wo das Rinderpaar fragt, wen Ahura M. habe, der es mit Hilfe des ‚guten Sinnes‘ für die Menschen hegen könnte, oder 34, 14: ‚Dies Wünschenswerte werdet Ihr, o Mazdā, durch das Wirken des guten Sinnes dem körperlichen Leben derjenigen verleihen, die sich in der Gemeinschaft (?) der trächtigen Kuh befinden‘ (vgl. auch 33, 3; 45, 9; 47, 3; 50, 1). Diese Beziehung hat dann die Verwandlung des Am. Sp. *Vohu M* in einen Schutzherrn des Viehes veranlaßt.

Über die zwei letzten Am. Spāntas *Haurvatāt* und *Amərətāt* darf ich mich kurz fassen. Es ist bekannt, daß ihnen im RV. die noch nicht personifizierten Begriffe *sarvātātī* (*sarvātāt*) und *amṛtatṛā* entsprechen. Selbst wenn diese im RV. niemals in Verbindung mit den Ādityas vorkämen (vgl. jedoch I, 106, 2 und X, 35, 11: *tā ādityā ā gatā sarvātātaye*; V, 69, 3: *devīm āditīm johavīmi . . . rāyē mitrāvaruṇā sarvātātā*; V, 63, 2: *vṛṣṭīm vāṃ rādho amṛtatṛām īmahe*; X, 63, 4: *bṛhād devāso amṛtatṛām ānaśuḥ*), wäre es nicht zweifelhaft, daß sie auch im Ādityakult eine wichtige Rolle gespielt haben. Die Begriffe ‚Heilsein‘ und ‚Unsterblichkeit (Nichtsterben)‘ haben also schon in der indo-iranischen Zeit als Attribute und Gnadengaben des höchsten Asura große Bedeutung besessen, sind aber nur in der gāθischen Religion personifiziert worden.

Die Beziehung dieser Begriffe zu Wasser und Pflanzen läßt sich in den Gāṭās noch nicht sicher nachweisen. Doch hat Darmesteter (vgl. oben p. 41) gezeigt, daß die Vorstellung von der Heilsein und Nichtsterben verleihenden Kraft des Wassers und der Pflanzen in die indo-iranische Zeit zurückreicht. Diese Beziehung hat also die gelehrte Spekulation verwertet, um aus den Personifikationen des Heilseins und Nichtsterbens Schutzgenien des Wassers und der Pflanzen zu machen.



Damit glaube ich die Frage nach dem Wesen und Ursprung der Aməša Spəntas beantwortet zu haben. Es ist wohl klar geworden, daß der Stifter der gāθischen Religion nicht ein so seltsames Gemisch von Gottheiten des Viehes, des Feuers, der Metalle, der Erde, des Wassers und der Pflanzen ausgesucht haben kann, um sie dem Prozeß der Vergeistigung zu unterziehen. Es ist vielmehr augenscheinlich, daß eine Reihe bedeutsamer abstrakter Begriffe und Personifikationen der indo-iranischen Zeit in der vorgāθischen Religion, und zwar im Kult einer Gruppe von Ahuras, sich lebendig erhalten hat, daß dann in dem System der Gāθās (ähnlich wie im Ādityakult) der eine oder der andere alte Begriff personifiziert und vergöttlicht, die eine oder die andere alte Personifikation durch eine neue ersetzt worden ist, und daß später gelehrte Spekulation in Anknüpfung an uralte oder durch die Reformation entstandene oder (wie bei Xšaθra) ausgeklügelte Beziehungen der personifizierten Begriffe zu den drei Naturreichen Tierwelt, Pflanzen, Metalle und zu den drei Elementen Feuer, Erde, Wasser diesen Personifikationen bestimmte Verwaltungsgebiete zugewiesen hat. Da auch Sraoša zu den gāθischen Abstraktionen gehört haben dürfte, füge ich noch hinzu, daß er wohl eine gāθische Personifikation des religiösen Gehorsams bei den Menschen und vielleicht der Erhörung bei den Göttern darstellt und, wie sein Gegensatz *asrušti* anzunehmen empfiehlt, der ved. *śruṣṭi* entspricht, die nicht zur Personifikation gelangt ist.

Es würde zu weit führen, wenn ich hier eine einigermaßen erschöpfende Behandlung der Abstraktionen anderer Religionen anschließen wollte. Aber einige Bemerkungen hierüber scheinen mir doch notwendig zu sein, weil diese Abstraktionen Parallelen zu den vedisch-awestischen Personifikationen und Vergöttlichungen von Attributen einer Gottheit sind. Aus der babylonisch-assyrischen Religion habe ich schon oben (p. 144 f.) Kittu und Mišaru (‚Recht‘ und ‚Gerechtigkeit‘), die Kinder oder Diener des Sonnengottes Šamaš, angeführt. Eine ähnliche Abstraktion ist die Göttin Tašmitu, offenbar die Personifikation einer Eigenschaft ihres Gatten Nebo, und zwar der ‚Offenbarung‘ (Jastrow, Rel. Bab. u. Ass. I, 123 ff.) oder — was wahrscheinlicher ist — der ‚Erhörung‘ (vgl. Zimmern, Ber. Verh. sächs. Ak. Wiss., ph.-h. Kl. 1916, 2, Anm. 3, wo die Erklärung *bēlit tašmē salīme* ‚Herrin



der Erhörung, der Zuwendung'; den Hinweis verdanke ich H. Torczyner). Mit Aša hat man schon längst die ägyptische Göttin Ma'at verglichen, die Gemahlin des Thot, des Herrn und Enthüllers der Wahrheit, eine Personifikation der Wahrheit (Brugsch, Rel. u. Myth. d. a. Aeg. 477 ff.). An Abstraktionen, mit denen die des Veda und Awesta sich vergleichen lassen, ist besonders reich die Religion der Griechen. Es sind Personifikationen abstrakter Begriffe, die zum Teile auch im Kult eine große Rolle gespielt, durch Errichtung von Tempeln und Altären geehrt und vielfach bildlich dargestellt worden sind. Es sind Verkörperungen göttlicher Eigenschaften wie Dike und Basileia darunter, die mit Aša und Xšaθra verglichen werden können. Und das verwandtschaftliche Verhältnis, in dem diese zwei griechischen Personifikationen zu der Gottheit stehen, deren Eigenschaften sie verkörpern, erinnert an das des Aša, des Vohu M., der Arəmati und der Aši zu Ahura M. Und gleich den griechischen Personifikationen sind auch die vedischen und awestischen Personifikationen echte Abstraktionen und nicht, wie dies Hommel (Grundr. d. Geogr. u. Gesch. d. a. Or., 2. Aufl., 123) von Kittu, Mišaru, Ma'at und anderen behauptet hat, etwa Bezeichnungen von himmlischen Erscheinungen. Auch dort, wo man geneigt sein könnte anzunehmen, daß sich hinter den abstrakten Namen Himmelserscheinungen verbergen, wie bei den Personifikationen der Zeit, des Glückes u. drgl. m., handelt es sich in Wirklichkeit um selbständig gewordene Personifikationen von Wirkungen, die z. B. den Gestirnen zugeschrieben werden. Solche Personifikationen konnten aber nachher auch wieder mit den Himmelserscheinungen, deren Wirkungen sie verkörpern, identifiziert werden, wie dies bei der späteren indischen Mondgöttin *ānumati*, der arabischen Mondgottheit Wudd ('Liebe'), dem syr. Gad (= ܓܕ), dessen Plural Gaddē als Bezeichnung der zwei günstigen Planeten verwendet wird (Pauly-Wiss., Real-Enz. s. v.), der hebräischen Bezeichnung des Jupiter als *Šedeq* ('Gerechtigkeit'), schließlich auch bei dem indischen *mṛtyú* ('Tod'; vgl. RV. X, 165, 4: *tásmai yamāya námo astu mṛtyáve*) der Fall ist. Darum glaube ich auch, daß der Āditya Mitra ursprünglich eine Personifikation der Vertragstreue gewesen und nachher der Sonne gleichgesetzt worden ist. Diese Identifikation muß aber schon vor der Zeit des Zaratustra erfolgt sein, der dann, wie



man vermuten darf, den Sonnengott Miθra ausgeschaltet und den Begriff *miθra* und seine Personifikation durch den Begriff *aša* und den Ahura Aša ersetzt hat.<sup>1</sup>

Mit der Beantwortung der Frage nach dem Wesen und Ursprung der Am. Spəntas habe ich aber auch bewiesen, daß die Annahme einer alten Verwandtschaft und gemeinsamen Herkunft der Ādityas und der Am. Sp. sehr wohl begründet ist, obwohl die zwei Göttergruppen keinen einzigen Namen gemeinsam haben. Daraus geht aber weiter mit Sicherheit hervor, daß auch die Götter, die an der Spitze dieser Gruppen stehen, Varuṇa und Ahura Mazdā, miteinander identisch sind. Ich halte daher die Ansicht Hillebrandts (Ved. Myth. 3, 12; 436, Anm. 3 und Kl. Ausgabe 121 f.), daß Varuṇa sich im Awesta nur noch in der dualischen Verbindung *ahura-miθra* erhalten habe, und daß andererseits Ahura Mazdā nicht mit Varuṇa, sondern mit dem ursprünglich dem Varuṇa übergeordneten Dyaus Asura identisch und nur noch in der Wendung *ásurasya māyáyā* erhalten sei, für irrig.<sup>2</sup> Diese Ansicht wird auch nicht, wie Hillebr. meint, durch den Umstand gestützt, daß Agni III, 29, 11 *gár̥bha āsuráh* genannt und Ātar als Sohn des Ahura M. angesehen wird (vgl. oben p. 192). Obwohl Agni auch sonst noch als Sohn des Dyaus Asura bezeichnet wird, braucht darum Ahura M., der ja auch zu einzelnen Ahuras im Verhältnis des Vaters steht, doch nicht mit Dyaus Asura identisch zu sein. Entscheidend ist, daß all die zahlreichen, wichtigen Übereinstimmungen in Vorstellungen und in Ausdrücken, die ich nachgewiesen habe, auf der einen Seite an Varuṇa (erst in zweiter Linie an Miθra und die anderen Ādityas), auf der anderen Seite an Ahura Mazdā anknüpfen. An weiteren derartigen Übereinstimmungen kommt noch in Betracht Y. 48, 3 (von Ahura M.): *vīdvā yaēcit̥ gūzrā sēnghāhō* und RV. VII, 87, 6 (von Varuṇa): *gambhīrāśamsah*, das nicht ‚in der Tiefe herrscht er‘ (Hillebr.) bedeutet, sondern ‚dessen Sprüche unergründlich sind‘, wie

<sup>1</sup> Die Ansicht Useners (Götternamen 370 ff.), daß die Abstrakta teils feminine Adjektiva, teils Nomina agentis seien, muß aus den von Gruppe, Griech. Myth. 2, 1065 ff. angeführten Gründen auch für die vedischen und awestischen Abstraktionen abgelehnt werden.

<sup>2</sup> Vgl. auch die treffenden Bemerkungen von Oldenberg, Rel. d. V.<sup>2</sup> 184, Anm. 3.



auch *uruśímsa* nicht ‚weithin gebietend‘ meint, sondern ‚dessen Sprüche weithin reichen‘ (vgl. die anderen Zusammensetzungen mit *śímsa*, das sich nicht auf das Herrschen beziehen kann). Zu den Übereinstimmungen der Gruppen der *Ādityas* und *Am. Spāntas* gesellt sich noch die längst bemerkte Entsprechung von *sajóša* und *hazaoša*, deren Verwandtschaft noch durch *sákratavaḥ* (II, 27, 2 von den *Ādityas*) bestätigt wird.

Schließlich sei noch zu der Annahme Roths (oben p. 37, Anm.), daß das himmlische Licht das Wesen der *Ādityas* ausmache, bemerkt, daß sie nach meinen Ausführungen ursprünglich nichts anderes als Personifikationen abstrakter Begriffe sind und erst infolge ihrer Vergöttlichung der Lichterscheinung teilhaft geworden sind. Dies gilt auch für *Aditi*, die ich mit Oldenberg und v. Schroeder für eine Personifikation der ‚Nichtgebundenheit‘ von der Sünde halte, sowie endlich für die *Aməša Spāntas*, deren Pfade leuchtend sind (Yt. 13, 84), und von denen der Dichter beim Anblick des Mondes sagt (Yt. 7, 3): ‚Da stehen die *Am. Spāntas*, Glanz halten sie, . . . Glanz verteilen sie über die von Ahura geschaffene Erde‘.

### Nachtrag zu p. 72, Anm.

Ich habe übersehen, daß schon Sieg, Sagenstoffe 88 die Stelle *ádha śyenó javásā nír adiyam* in formeller Beziehung ebenso gefaßt hat wie ich. In der sachlichen Deutung kann ich Sieg nicht folgen.

12./7. 20.



**Sitzungsberichte**  
der  
Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien.  
Philosophisch-Historische Klasse.  
176. Band, 8. Abhandlung.

---

**Zur Geschichte**  
der  
**kais. Akademie der Wissenschaften in Wien.**

Ein Gutachten des Grafen Kaspar von Sternberg,  
Präsidenten der böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften in Prag,  
über den Gründungsplan vom 18. März 1837.

Von  
**Prof. Dr. Bertold Bretholz,**  
korresp. Mitglieder der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien.

Vorgelegt in der Sitzung am 17. Juni 1914.

---

**Wien, 1914.**

In Kommission bei Alfred Hölder,  
k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler,  
Buchhändler der kais. Akademie der Wissenschaften.



Erklärung

der Akademie der Wissenschaften

in Wien

am 1. März 1881

Zur General-  
Versammlung

Kaiserliche Akademie der Wissenschaften  
in Wien

Die Akademie der Wissenschaften

in Wien hat die Ehre, die

Erklärung der Akademie

Herrn Dr. Bernhard Bolzano

in Wien

Wien, 1881

Druck von Adolf Holzhausen,  
k. und k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.



Der letzte der mehrfachen mißglückten Versuche und Anläufe, in Wien eine Akademie der Wissenschaften zu errichten, ging aus von zwölf Gelehrten, Professoren und Beamten der Hofanstalten, die am 18. März 1837 ein darauf abzielendes Majestätsgesuch überreichten, in welchem die Gründe für die Notwendigkeit eines solchen Institutes sowie die Art seiner Organisation eingehend erörtert waren. Wir kennen den Wortlaut dieses Aktenstückes<sup>1</sup> sowie dessen Schicksale, daß es nämlich nach verschiedentlichen zumeist sehr wohlwollenden Begutachtungen durch die berufenen Behörden gleichwohl vom Fürsten Metternich als Hof- und Staatskanzler einfach ad acta gelegt wurde.<sup>2</sup>

Die erste Persönlichkeit, die es aus den Händen des Erzherzogs Ludwig als Alter ego Kaiser Ferdinands I. am 14. April 1837 übernahm, um ‚darüber nach Rücksprache mit den betreffenden Hofstellen ein wohlbegründetes Gutachten zu erstatten‘, war der Oberste Kanzler Graf Anton Friedrich von Mittrowsky. Es ist schon Huber<sup>3</sup> aufgefallen, daß Mittrowsky ‚erst am 2. Januar 1838‘ das Schriftstück zur weiteren Verhandlung an die Studienhofkommission weitergab, es also fast neun Monate bei sich behalten haben sollte.

Diese kleine Lücke in der Geschichte der kais. Akademie läßt sich ausfüllen; die Beantwortung der naheliegenden

---

<sup>1</sup> Es ist veröffentlicht im Anhang zum ‚Bericht über die Leistungen der kais. Akademie... erstattet vom Generalsekretär Dr. A. R. von Schrötter‘, Almanach, Jahrg. 22 (1872), S. 134—142 und wird hier auf Wunsch der phil.-hist. Klasse der kais. Akademie behufs leichteren Überblicks über das Verhältnis des Promemoria zum Gutachten Sternbergs nochmals abgedruckt.

<sup>2</sup> Vgl. Alfons Huber, Geschichte der Gründung und der Wirksamkeit der kais. Akademie der Wissenschaften während der ersten fünfzig Jahre ihres Bestandes. Wien 1897, S. 22—33.

<sup>3</sup> A. a. O. S. 25.



Frage, woran wohl diese auffallende Verzögerung gelegen, wen der Oberste Kanzler ins Vertrauen zog und von wem er sich beraten ließ, bevor er dem ihm zugekommenen kaiserlichen Befehl weiter nachkam, ist möglich, und die Antwort erklärt vielleicht auch in genügender Weise die damalige ungünstige Entscheidung der Angelegenheit.

In seinem ehemals in Wiesenberg (Nordmähren) befindlichen Archiv, das dermalen dem Brünner Stadtarchiv einverleibt ist, befindet sich unter der Signatur A. 198 ein nur aus acht Folioblättern bestehendes Manuskript, von dem Seite 3 bis 8 beschrieben sind und an dessen Schluß Graf Mittrowsky mit eigener Hand die Bemerkung hinzugefügt hat: ‚Dies ist ein eigenhändiger Aufsatz des Grafen Kaspar Sternberg, Praesidenten der böhm. Gesellschaft der Wissenschaften der dortigen patriot.-ökonom. Gesellschaft und des böhm. Musaeums mir überreicht im J. 1837. — Mittrowsky  $1\frac{1}{2}$  38.‘ (*sic.*)

Dieser ‚Aufsatz‘ Sternbergs stellt sich nun dar als ein recht eingehendes Gutachten oder sagen wir besser, da es einen durchaus privaten Charakter hat, Raisonnement über das erwähnte Majestätsgesuch vom 18. März 1837, das direkt als ‚Denkschrift‘ angesprochen wird und aus dem eine Anzahl von Stellen zum Teil wörtlich angeführt werden; es zeigt sich auch in der Disposition Sternbergs Aufsatz ganz abhängig von der Fassung der Denkschrift. Was aber den Charakter dieses Gutachtens anbelangt, so kann man wohl sagen, daß es den Plan, wie er im Majestätsgesuch enthalten ist, in seiner Gänze und in vielen Einzelheiten einer so scharfen Kritik unterzieht, daß es einer direkten Ablehnung ziemlich nahe kommt. Berücksichtigt man dazu noch die Persönlichkeit des Verfassers, so gewinnt man den Eindruck, daß der Idee der Wiener Akademiegründung bereits der Todesstoß gegeben war, bevor noch Hofstellen und sonstige wissenschaftliche und amtliche Behörden ihre Urteile über die Nützlichkeit und Zweckmäßigkeit dieser Gründung abzugeben in die Lage kamen. Universitätskonsistorium, niederösterreichische Regierung, Studienhofkommission, Vereinigte Hofkanzlei, Allgemeine Hofkammer sprachen sich in der Folge teils einstimmig und entschieden, teils wenigstens der Majorität ihrer Mitglieder nach für die Errichtung der Wiener Akademie aus, allein ohne Erfolg.



Graf Sternbergs Exposé war gewiß nur privat an Mitrowsky gerichtet,<sup>1</sup> denn Huber erwähnt nichts dergleichen, obwohl er ausdrücklich bemerkt, daß er die im Archiv des Unterrichtsministeriums erliegenden Akten über die Verhandlungen in den Jahren 1837 bis 1839 vollständig benützt habe; doch nimmt ihm diese Tatsache wohl nichts an Interesse und Bedeutung. Deshalb möge es auch in seinem vollen Wortlaut und zugleich in seiner originalen, wenn auch etwas abstrusen Schreibweise hier veröffentlicht werden.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> In den „Materialien zu meiner Biographie“ (Ausgewählte Werke des Grafen Kaspar von Sternberg, 2. Band, Prag 1909), die bis Ende 1837 reichen, findet sich keinerlei Hinweis auf diese Angelegenheit. Das ist begreiflich, da Graf Sternberg schon am 20. Dezember 1838 gestorben ist und schon im Vorjahr über seine zunehmende Augenschwäche klagte, so daß die Aufzeichnungen immer spärlicher wurden und nur noch die wichtigsten Ereignisse berührten.

<sup>2</sup> Facsimilia der Handschrift des Grafen Sternberg finden sich in den soeben genannten „Materialien“, S. 86 und 214 und zeigen deutlich, daß das Gutachten eigenhändig niedergeschrieben worden ist, somit das Original darstellt. Von einer Korrespondenz zwischen Mitrowsky und Sternberg hat sich im Archiv nichts erhalten.



## Promemoria wegen der Errichtung einer Akademie in Wien vom 18. März 1837.

(Nach dem Druck im ‚Almanach‘ der kais. Akademie, 1872, S. 134.)

### Eure Majestät!

Mit dem Vertrauen, womit Allerhöchstdero erhabene Gesinnung und bekannte Liebe für die Wissenschaft alle derselben Beflissenen beseelt, legen die Unterzeichneten ihre unterthänigste Bitte, als ein nicht nur von ihnen, sondern von Allen, welchen Nationalehre und wissenschaftliche Bildung am Herzen liegt, tiefgefühltes gemeinschaftliches Anliegen ehrfurchtsvoll an den Fuß des Thrones nieder, nämlich die Bitte um die Abhilfe des schon seit so lange vom Auslande der österreichischen Regierung vorgeworfenen Mangels einer Akademie der Wissenschaften in Wien.

Die Gründe, womit die Unterzeichneten ihre ehrfurchtsvollste Bitte um die Gewährung dieser ebenso zeitgemäßen, als staatsnützlichen Anstalt unterstützen, sind so wichtig und springen von selbst so sehr in's Auge, daß hier die kürzeste Erwähnung derselben genügt.

Nur der erste von dem Beispiele aller übrigen Staaten und Hauptstädte Europa's hergenommene Grund bedarf der geschichtlichen Aufzählung wegen mehrerer Worte.

Nachdem bei der Wiederherstellung der Wissenschaften Italien durch die Stiftung von Akademien zu Neapel, Florenz, Rom das erste Beispiel gegeben, ging die Idee einer Akademie der Wissenschaften nicht nur in Österreich, sondern auch in Deutschland schon unter Maximilian I., von dessen Geheimschreiber Celtis aus, durch dessen Bemühungen sieben gelehrte Gesellschaften zu Stande kamen, und unter diesen auch die nach der Donau genannte Donau-Gesellschaft, welche mit kaiserlicher Unterstützung in allen Fächern der Wissenschaft Merkwürdiges geleistet hat.

Erst ein Jahrhundert nach der Gründung der Donau-Gesellschaft stiftete Richelieu im Jahre 1635 die französische Akademie, welche zwei Jahre hernach im Jahre 1637 ihre erste Sitzung hielt.

In seine Fußstapfen trat dreißig Jahre später Colbert (1666) durch die Gründung der Akademie der Wissenschaften, nachdem schon acht Jahre früher (1658) zu London eine königliche Akademie der Wissenschaften gegründet worden.

Die erste Grundlage der Akademie der Alterthumsforscher in London schreibt sich schon vom XIV. Jahrhunderte (1572)<sup>1</sup> der durch so viele große und nützliche Einrichtungen verherrlichten Regierung der Königin Elisabeth her, wurde aber erst in der Hälfte des letzten Jahrhunderts (1750) durch ein königliches Incorporations-Diplom völlig sanctionirt.

<sup>1</sup> So im Almanach; es muß aber ‚schon im XIV. Jahr (1572)‘ heißen.



## **Gutachten des Grafen Kaspar Sternberg von Ende 1837.**

„Es bleibt eine merkwürdige Erscheinung in der Geschichte dass in der Epoche wehrend in ganz Europa sich Academien ausgebildet haben die noch heute bestehen, in Wien keine Wurzel fassen, sich zu entwickeln und zu erhalten vermocht hat. Die Ursachen dieser Erscheinung aufzusuchen ist hier nicht der Ort. Es fragt sich bloss ob eine Academie in Wien nach denen in den allgemeinen umrissen angedeuteten Normen zulässig, nützlich (wünschenswerth) sey, überhaupts wohl auch ob sie nach der angedeuteten Beschaffenheit ausführbar sey.

Aus diesem Gesichtspunkt soll diese Denkschrift betrachtet werden.

Die geschichtliche Einleitung welche die Errichtung aller Academien aufzählt enthält nichts neues aber etwas unrichtiges. Es wird nähmlich gesagt: „unter der Regierung „Leopold I wurde die von ihm den Namen tragende Gesellschaft die Kaiserl. Leopoldinische Academie der Naturforscher gestiftet und mit einkünften dotiert und besonderen „Privilegien vom Staat bedacht welche mit dem Verlust der „Römischen Kaiserkrone für Oestreich verloren gieng“. Die Leopoldinisch Carolinische Academie wurde allerdings von K. Leopold I errichtet und privilegiert, von Kaiser Karl bestetiget, und von einem Wiener Arzt mit einen Kapital von 12000 fl fundiert aber niemals nach Wien berufen, ihr Sitz war die Universität Erlangen.<sup>1</sup> Als das deutsche Kaiserthum

---

<sup>1</sup> v. Sternbergs Behauptungen sind nicht ganz zutreffend. Daß die Academia Leopoldina nach Wien berufen worden sei, wird in der ‚Denkschrift‘ nirgends behauptet. Ihr Sitz war aber auch nicht Er-



Unter der Regierung Leopold's I. wurde die von ihm den Namen tragende kaiserliche Leopoldinische Akademie der Naturforscher gestiftet und mit Einkünften und besonderen Privilegien vom Staate bedacht, welche mit dem Verluste der römischen Kaiserkrone für Österreich verloren ging.

Noch im letzten Jahre des XVII. Jahrhunderts (1700) veranlaßte Leibniz die Stiftung der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, und sechs Jahre hernach sollte nach seinem Plane eine Akademie zu Wien gestiftet werden, zu deren Einkünften er Erstens die des holländischen Papierhandels, dann die des von ihm nach dem Muster des venetianischen entworfenen Planes des Lottogefälles vorschlug.

Das Lotto blieb, aber die Akademie kam nicht zu Stande.

Indessen wetteiferten alle anderen Staaten Europa's in Errichtung von Akademien.

Im Jahre 1732 ward die schottische zu Edinburgh, im Jahre 1739 die irländische zu Dublin, im Jahre 1759 die hannoveranische zu Göttingen, im Jahre 1759 die bayrische zu München, im Jahre 1739 die schwedische zu Stockholm, ebenso die russische zu Petersburg, die dänische zu Kopenhagen, die normanische zu Caen, die spanische zu Madrid, die portugiesische zu Lissabon, die piemontesische zu Turin, und im Jahre 1776 auch die von Prag, mit Überlassung des Stempels der böhmischen Kalender, in beschränktem Maßstabe gestiftet.

Gleichzeitig kam die Stiftung einer Akademie der Wissenschaften für Wien nach einem großen Plane zur Sprache, über dessen Mißlingen die hier beigegebene Beilage der österreichischen Zeitschrift für Geschichte und Staatskunde genügenden Bericht erstattet.

Vor vierzig Jahren ward das französische Institut aus vier Akademien (1. der Sprache, 2. der mathematischen und physischen Wissenschaften, 3. der Geschichte und Alterthümer, 4. der Künste) gebildet, dann von Napoleon erweitert, von Ludwig XVIII. vor zwanzig Jahren unter dem alten Namen der Akademien wieder hergestellt, von Louis Philippe vor fünf Jahren mit einer fünften Akademie der moralischen und politischen Wissenschaften vermehrt.

In Italien hatte Napoleon das lombardische Institut gegründet, und den Namen des Institutes behielt auch die holländische Akademie der Wissenschaften.

Im Geiste der durch das Fortschreiten der Wissenschaften nöthig gewordenen Erweiterung und Verbesserungen erhielt im Jahre 1807 die königliche Akademie von München eine neue Verfassung; in England wurde nebst den beiden königlichen Akademien der Wissenschaften und Alterthümer eine dritte, nämlich die königliche Gesellschaft der Literatur, mit großem Aufwande, in Ungarn die ungarische Gesellschaft durch reiche Dotationen des Adels, unabhängig von der Regierung, gestiftet, und noch jüngst bei der Säcularfeier der Petersburger Akademie das Einkommen derselben bis auf jährliche hunderttausend Gulden vermehrt.



mit dem deutschen Reich verschwand und das Kaiserthum Oestreich geschaffen wurde hat der Praesident der Gesellschaft Nies von Esenbek sich an das kaiserl. Ministerium in Wien mit der Bitte gewendet ob es seiner Mayest. dem Kaiser von Oestreich nicht gefällig seyn wolle diese Gesellschaft samt ihm als Praesidenten nach der Hauptstadt Wien zu umsiedeln, er theilte mir auch einige Exemplare seiner lithographierten Schrift mit, sie blieb aber unbeantwortet worauf sich Praesident Nies von Esenbek an den König von Preussen wendete der sie aufnahm, die Leopoldinisch Carolinische Gesellschaft der Naturforscher ist noch vorhanden, sie ist aber eine k. Preussische Gesellschaft geworden weil man sie in Wien nicht aufnehmen wollte.

Eine zweite unrichtige Angabe ist dass der 1776 gestifteten Gesellschaft der Wissenschaften (nicht Academie) in Prag der Stempel der böhmischen Kalender überlassen worden sey, keinesweges, ihre Dotation ist die Herausgabe des böhmischen Schematismus.

---

langen; vielmehr wurde sie 1670 zu Schweinfurt von J. L. Bausch gestiftet, erhielt 1677 ein kaiserliches Privileg und zu Ehren der Kaiser Leopold I. und Karl VI. den Namen ‚Academia caesarea Leopoldino-Carolina Germanica naturae curiosum‘. Die Bestimmung ihres Sitzes hing von dem Aufenthaltsorte des jeweiligen Vorstehers ab; so war sie um 1808 z. B. aus Erlangen nach Bonn verlegt worden, später in Jena, Dresden. Vgl. Ersch-Gruber I, 284.



Es bestehen also dermalen außer den zahlreichen nicht auf Kosten der Regierung unterhaltenen, wissenschaftlichen Gesellschaften und Vereinen (dergleichen die der Naturforscher zu Nürnberg und Frankfurt, die Gesellschaften zu Mannheim, in der Lausitz, in Nassau, die Gesellschaft der Alterthumsforscher zu Rom, das Athenäum zu Venedig etc.) in Europa's Hauptstädten nicht weniger als achtundzwanzig auf Kosten der Regierungen unterhaltene Akademien, nämlich sieben in Frankreich (die fünf zu Paris, die der Wissenschaften zu Caen und die der Alterthumsforscher in der Normandie), drei in England (zu London die der Alterthumskunde und der Literatur, und die königliche der Wissenschaften zu Edinburg), zwei in Schweden (zu Stockholm und Upsala), zwei in Dänemark (die königliche Akademie der Wissenschaften und die der nordischen Alterthümer zu Kopenhagen (13., 14.), zwei in Russland: zu Petersburg und Warschau (15., 16.), — (17.) die zu Amsterdam, (18.) Brüssel, (19.) Göttingen, (20.) Berlin, (21.) München, (22.) Madrid, (23.) Lissabon, (24.) Neapel, (25.) Turin, (26.) die Crusca zu Florenz, (27.) die von Prag, (28.) und die in Mailand.

Von allen Hauptstädten Europa's konnte also nur die des österreichischen Kaiserstaates bisher keine erringen, und während Prag, Pesth und Mailand solche Institute aufzuweisen haben, mußte Wien desselben entbehren.

Wien, die Residenzstadt des Kaisers, auf welche, als den Mittelpunkt der Cultur des österreichischen Kaiserthums alle Augen des Auslandes gerichtet sind; Wien, das durch die Schätze seiner kaiserlichen Natur- und Kunst-Sammlungen größeren Stoff als die meisten Hauptstädte Europa's zu wissenschaftlichen Forschungen und Arbeiten darbeut; Wien, der Kern der österreichischen deutschen Provinzen, welche allein in dieser Hinsicht im Vergleiche mit Böhmen, Ungarn und Italien stiefmütterlich verwahrlost! — Diese Thatsache macht die Gründung einer Akademie der Wissenschaften zu Wien

Erstens: zu einer Ehrensache der Regierung;

Zweitens: darf bei dem allgemeinen Fortschritte wissenschaftlicher und geistiger Thätigkeit in Anstalten, welche das Fortschreiten der Wissenschaften bezwecken und fördern, die Arbeiten der Gelehrten unterstützen und der Regierung zur Ehre gereichen, Österreich hierin um so weniger zurückbleiben, als dem bisherigen Mangel einer Akademie zu Wien großentheils die Geringschätzung des Auslandes, womit Österreich



1. Als Corolar der Aufzählung der Wissenschaftlichen Institute welche in ganz Europa vorhanden sind und in Wien fehlen wird nun ausgesprochen: „Diese Thatsache macht die Gründung einer Academie der Wissenschaften zu Wien zu einer Ehrensache der Regierung“. Ehrentvoll ist gewiss für eine jede Regierung wenn sie Grossartige Anstalten für die Pflege der Wissenschaften erschafft, wo und wie liegt in ihrer Wahl, die Stadt Wien ist nicht der Östreichische Kaiserstaat. Dem Staat fehlen aber die Anstalten nicht. Eine Academie ist in dem Lombardisch Venetianische Königreich, eine Gesellschaft der Wissenschaften in Böhmen, beide haben sich durch Herausgabe vieler Bände Schriften thätig erwiesen. Ein neues Wissenschaftliches Institut ist im Königreich Ungarn entstanden von dessen wissenschaftlichen leistungen in den Litteraturwerken noch wenig bekant geworden ist, ausser deme bestehet noch ein Museum in Prag, in Brünn, ein Johanneum in Gratz, und beinah in jeder Provinzstadt ein ähnliches mehr oder weniger ausgedehntes Institut.
2. Es kann daher die bald nachfolgende äusserung dass dem litterarischen wirken des Oestreichischen Staates eine Geringschätzung im Ausland getroffen habe, nicht als wahr angenommen werden, es lass sich vielmehr durch viele Äusserungen auswärtiger Journale das Gegentheil erweisen. Buch-



bisher in wissenschaftlicher Hinsicht (in vieler Beziehung nicht ganz unverdienter Weise) zurückgesetzt worden, zuzuschreiben ist.

Es ist eine nicht zu leugnende Thatsache, daß gegen Hunderte der herrlichsten Entdeckungen im Gebiete der Naturwissenschaften und der Mathematik, womit täglich die auswärtigen Zeitungen gefüllt sind, wovon selbst in unseren Schulen gehandelt wird, sich kaum eine auch nur minderen Ranges für Österreich vindiciren läßt, während Frankreich, England und der Norden von Deutschland hier als Großmächte anerkannt werden müssen.

Offenbar hat dieses Mißverhältniß in dem Mangel an Anregung zu wissenschaftlichen Forschungen seinen Grund, wie ein Blick auf den Einfluß, den die französische Akademie und die *Royal institution* auf die Förderung der Wissenschaften ausüben, lehrt.

Besonders blüht der vaterländischen Geschichte kein Heil, wenn nicht durch vereinigtes, von Oben kräftig unterstütztes Zusammenwirken der in allen Theilen der österreichischen Monarchie zerstreuten Geschichtsforscher das nöthige Material in der Gestalt eines *Corpus diplomatum et scriptorum* gesammelt und herausgegeben wird.

Bisher ist noch das Wenigste bekannt, das Meiste modert und schlummert in den Archiven und Bibliotheken, theils öffentlichen, theils privaten.

Eine solche Aufgabe kann nur durch eine Akademie gelöst werden, weil diese das Sammeln gemeinschaftlich betreiben würde (jede getheilte Arbeit geht schneller und vollendeter in's Leben) und weil sie auch durch ihr Ansehen und ihre Verwendung so manche historische Schätze zur Einsicht erhalten könnte, die den vereinzelter, alleinstehenden Forschern meistens verweigert werden.

Drittens erhalten durch das, mittels akademischer Beschäftigung und Thätigkeit feurigen Geistern vorgesteckte Ziel, dieselben eine dem Staate heilsame Richtung, indem sie von schädlichen politischen Speculationen oder dem unnützen Gewäsche blos unterhaltender Zeitschriften abgezogen, nützlicherem Bestreben zugewendet werden.

Viertens ist die Akademie (wovon besonders die von Paris und München das praktische Beispiel geben) die wahre höchste wissenschaftliche Behörde, das natürliche Auskunftsamt der Regierung über alle, wissenschaftliche Erörterung und Belehrung fordernde Gegenstände.

Außerdem daß durch regere wissenschaftliche Betriebsamkeit der Buchhandel gegen das Ausland weniger passiv den inneren Wohlstand befördern würde, so würde die Akademie auf die Erhaltung der Alterthümer und Kunstsachen wachen, und dafür sorgen, daß dieselben nicht statt der vaterländischen die ausländischen Museen bevölkern, wie der Ilioneus



händler Grob wegen einzelnen Censurverbothen darf nicht mit der Stimme deutscher Gelehrten verwechselt werden, wenn ein Gutes buch in Wien oder sonst erscheint so wird es auch in Recensionen anerkannt. — Dass gar keine neue Entdekung für Oestreich vindiciert werden könne wie hier geschrieben steht hat noch kein Ausländer ausgesprochen, wahr ist aber dass in Oestreich manches neue im stillen ausgeübt wird ohne schnell bekannt zu werden, weilen ausser der werthvollen Zeitschrift von A. Baumgarten kein Journal vorhanden ist wo es schiklich aufgenommen werden könnte. An Aufmunterung kann es wohl auch fehlen ob aber ein Corpus diplomaticum et scriptorum diesem Übelstand abhelfen werde ist eine andre Frage, wenigstens wird sie durch den nachfolgenden Satz nicht erklärt wo es heisst: „Eine solche Aufgabe kan nur durch eine „Academie gelöst werden weil [in] diese das Sammeln gemeinschaftlich betreiben würde, (jede getheilte „Arbeit geht schneller und vollendeter ins leben) und weil sie „auch durch ihr Ansehen und ihre verwendung so manche „historische Schätze zur einsicht erhalten könnte die vereinzelten alleinstehenden Forschern meistens verweigert werden.“ Dass ein Gesellschaftliches Wirken eine grössere Kraftäusserung darbietet als eines einzelnen wird niemand bestreiten, aber warum eine jede getheilte Arbeit, wo also keine Gesellschaftliche Kraftäusserung mehr vorhanden ist, dennoch vollendeter ins leben treten solle ist nicht ganz deutlich, in jedem Fall wurde die Richtigkeit dieses Satzes die Notwendigkeit einer Gesellschaft als entberlich darstellen.

3. Ob es gerade die feurigen Geister seyn werden welche den Menschen die heilsamste Richtung für den Staat geben werden wollen wir dahingestellt lassen.

4. Dass die Academie in Paris, Berlin, München wichtiges leistet indeme sie den Staatsbehörden über vielerlei Gegenstände Auskunft ertheilt, und ihre Mitglieder zu bestimmten Arbeiten selbst Professoren verbunden sind ist vollkommen richtig, die einzelnen Academiker klagen aber sehr über diesen Zwang der sie hindert noch weit wichtigeres zu leisten. — Ob die Akademien den Verkauf der Alterthümer verhütet hätten, da es die Academie der Künste nicht vermochte, mag



nach M ü n c h e n , die drei Herkulanerinen nach D r e s d e n und die jugendliche Bronzestatue nach B e r l i n ausgewandert sind.

F ü n f t e n s . Ist es von der höchsten politischen Wichtigkeit, daß Österreich seinen Credit und Einfluß in Deutschland, dessen Zeitgeist vor allem ein geistig thätiger und wissenschaftlicher, von P r e u ß e n und B a y e r n , welche ihre Akademien als Vereinigungspunkte d e u t s c h e r Cultur geltend machen, nicht überflügeln lasse.

S e c h s t e n s . Ist der Glanz, welcher hierdurch auf die Regierung Eurer Majestät fällt, ein höchst beherzigenswerther Beweggrund.

Ebenso kurz als die Beweggründe lassen sich auch die Gesichtspunkte, aus welchen die Gründung einer Akademie der Wissenschaften in's Auge zu fassen, erwähnen.

E r s t e n s . Die Akademie sei mit Ausschluß der theologischen, medicinischen, juridischen, philosophischen und politischen Wissenschaften in zwei Classen, E r s t e n s der Mathematik und den Naturwissenschaften, Z w e i t e n s der Geschichte und Philologie geweiht; ihre eigentliche Aufgabe, die wissenschaftliche E m p i r i e ist einerseits den Erscheinungen der Natur, andererseits dem historischen Factum zugewendet.

Ihr Ziel in idealer Hinsicht kann nur sein, dem Streben nach allgemeiner Wahrheit überhaupt dadurch zu Hilfe zu kommen, daß mit unermüdetem Fleiße und Unparteilichkeit mit dem Sinne für wahre Objectivität und mit gesunder K r i t i k das T h a t s ä c h l i c h e in den einschlagenden Fächern hergestellt, gesichtet, mit einander verglichen und geordnet werde.

Z w e i t e n s . Sie sei keine Anstalt gelehrten Luxus und die Stelle eines Akademikers keine Sinecure; aber sie sei zweckmäßig organisirt und mit den nöthigen Mitteln ausgestattet, wie z. B. die Akademien von P a r i s , P e t e r s b u r g , B e r l i n , weil nur so eingerichtete Akademien, wie die Erfahrung lehrt, Großes, mittellose hingegen Nichts geleistet.

D r i t t e n s . Sie sei eine rein österreichische, ohne mit der böhmischen, italienischen und ungarischen in irgend einem andern Verbande, als dem allen Akademien auch des Auslandes gemeinsamer wissenschaftlicher Correspondenz zu stehen.

V i e r t e n s . Werden nur wirkliche Gelehrte, welche als solche sich durch wissenschaftliche Leistungen rühmlichen Namen erworben haben, zu wirklichen Mitgliedern ernannt.

Der Glanz hoher Geburt und Würden sollen den Ehrenmitgliedern vorleuchten, aber dieselben geben ebenso wenig als Kenntnisse, die sich nicht durch wissenschaftliche Leistungen bethätigt haben, Anspruch auf die Ernennung zum wirklichen Mitgliede.

F ü n f t e n s . Die wirklichen Mitglieder sind zu Wien, die correspondirenden außerhalb der Hauptstadt.



dahin gestellt bleiben, die Academie in München hat dem schrecklichsten Vandalismus nach der Saecularisation im Jahre 1802 keinen Einhalt gethan, erst auf König Ludwigs befehl ist eine Pflege der alterthümer eingetreten, Kunstsamlungen eingerichtet und manches wichtige Alterthum gerettet worden.

5. Ist an und für sich eine ganz richtige Ansicht die aber mehr voraussetzt als dasjenige was in der Hauptstadt allein bezweckt wird.

1. Die zweite Abtheilung betrifft nun die innere Einrichtung der Academi selbst. Die Einteihlung in zwei sehr unbestimt ausgesprochen Klassen Mathematik und Naturgeschichte, Geschichte und Philologie, worunter wie natürlich alles Spezielle begriffen wird und als Hauptaufgabe wissenschaftliche Empirie angegeben, und als Zweck das Streben nach allgemeiner Wahrheit aufgestellt in diesen breiten Ramen lässt sich vieles einschalten nur ist nicht ganz klar zu ersehen was dabei gedacht wurde.

2. Sie soll keine Luxus Anstalt, die Stellen keine Sincceure Stellen seyn, aber doch zwekmässig wie die Akademien in Paris in Petersburg eingerichtet werden, ein ebenfals grosser Masstab.

3. Sie soll rein o e s t r e i c h i s c h e a c a d e m i e seyn ohne andrer verbindung mit Böhmen, Mehren, Ungarn als den allgemein geistigen verkehr mit allen Gesellschaften.

4. Wirkliche Mitglieder können nur solche werden die sich durch wirkliche Leistungen rühmlichen Namen erworben haben. Geburt und Känntnisse sollen die Ehrenmitglieder auszeichnen.

5. Die w i r k l i c h e n Mitglieder sind in W i e n, corespondierende ausser der Hauptstadt.



**S e c h s t e n s.** Von Seiten der Finanzen dürfte umso weniger ein Hinderniß geltend gemacht werden können, als sich die mit dem Wesen einer Akademie verbundenen, allgemein bekannten, unvermeidlichen Ausgaben entweder durch das Kalender-Monopol (wie dieses in Rußland und bereits auch in Böhmen der Fall ist), oder durch eine allgemeine Erhöhung des Kalender-Stempels mehr als überflüssig decken würden.

Die Unterzeichneten, alle Staatsdiener und mehrere derselben im Dienste des Staates und der Wissenschaften ergraut, bringen dieses dringende Bedürfniß nicht sowohl für sich und in ihrem Namen, als in dem der Wissenschaften und des jungen Nachwuchses tüchtiger und rüstiger Arbeiter auf dem Felde der Wissenschaften zur Sprache.

Sie hätten die Zahl der Unterschriften solcher Männer, deren Sinn, Kenntnisse und Thätigkeit ihren nützlichen Eifer und ihre Wirksamkeit als Mitglieder einer Akademie der Wissenschaften verbürgt, sie hätten die Zahl der Unterschriften solcher Candidaten einer zu gründenden Akademie der Wissenschaften in der Hauptstadt und in den österreichisch-deutschen Provinzen leicht verdoppeln und verdreifachen können, wenn sie nicht das Sammeln von Unterschriften hätten vermeiden, wenn sie nicht bloß die von ihnen unter sich so oft ausgesprochene Überzeugung, und das über den Mangel einer Akademie vielfältig gehörte Bedauern vor Eurer Majestät unumwunden hätten aussprechen wollen; aber von allen den Wissenschaften obliegenden Österreichern wird dieses Bedürfniß der Nationalehre und wissenschaftlichen Bildung tief und lebendig gefühlt, und umso tiefer und lebendiger gefühlt, als alle andern Theile der Monarchie der Ehre und des Vortheiles solcher Akademien theilhaftig, und nur die österreichischen Erbstaaten an einer solchen bis jetzt verwaiset sind.

**U n g a r n** hat sich mit seiner so reich gestifteten Gesellschaft der Einwirkung der Regierung entzogen, die **b ö h m i s c h e A k a d e m i e** der Wissenschaften, welche schon seit dem Jahre 1776 besteht, hat soeben im vorigen Jahre bei der böhmischen Krönung ihre halbe Säcularfeier begangen, und im künftigen Jahre tritt mit der lombardischen Krönung das lombardische Institut wieder in's vorige Leben.

Während also **U n g a r n**, **B ö h m e n** und **I t a l i e n** die Ehre und die Vortheile eines wissenschaftlich-akademischen Institutes genießen, sollten denn die deutschen Erbstaaten, das Herz der Monarchie, das Stammland des erhabenen Herrscherhauses, der Kern deutscher Sprache und Bildung, sollten denn die deutschen Erbstaaten allein eines solchen Institutes entbehren, welches den im Laufe der Zeit zugewachsenen anderen Theilen der Monarchie gewähret ist?

Wie die böhmische Krönung der schicklichste Zeitpunkt der halben Säcularfeier der böhmischen Akademie, wie die lombardische der *schönste* Anlaß zur Wiederbelebung des lombardischen Institutes dargeboten, so beut auch auf der Hin- und Herreise die dem Vernehmen nach, von Seiner Majestät zu nehmende Huldigung der Stände Tirols und der Steiermark den schicklichsten Zeitpunkt und die schönste Gelegenheit dar, mit dem letzten Acte der feierlichen Huldigung österreichischer Erbländer, auch durch eine Allerhöchste Entschließung das **W e r d e** einer Akademie der



6. Die Dotation der Akademie beruht auf dem Monopol der Kalender wie in Russland und Böhmen (sic) oder einer allgemeinen Erhöhung des Kalender Stempels. Hier hat sich abermals ein unbeliebiger Verstoss ergeben. In böhmen giebt es kein Kalender Monopol. Die Oeconomische Gesellschaft in Böhmen ist mittelst der zwei oeconomischen Kalender die sie selbst verlegt, und für die oeconomischen Aufsätze 20 fl für die Methereologischen 40 fl C. Mz. Honorar bezahlt dotiert, diese werden gratis gestempelt. Eine Erhöhung des Stempels auf die Kalender ist eine besteuern der Ärmeren Klasse die oft kein anderes Lesebuch besitzt, eine Wahre Crispinus Wirtschaft.

In der blühenden Schlussrede ergeben sich einige nicht ganz statistische Ansichten. Böhmen dessen König zugleich Kurfürst des deutschen Reichs war, dessen nördlicher Antheil von W:W bis S:W, und ein Drittheil von Prag bloss von Deutschen bewohnt wird gehört nicht unter die deutschen Staaten, wohin Maehren, Schlesien, Voralberg, Triest und das ganze Littorale gerechnet werden ist nirgends angegeben, es scheint nur von den deutschen Zungen die Rede zu seyn doch auch von diesen nicht ganz allgemein — wäre es nicht besser gewesen sich ganz an die alte Idee von Celtis zu halten der nur an Östreich gedacht hat?

Die Hauptstadt Wien besitzt das samentliche Material, und da die wirklichen Mitglieder ohnehin alle in der Hauptstadt seyn sollen auch alle Menschen die zu der gedachten Academie nötig sind, auf Ostreich beschränkt braucht sie nicht so zahlreich zu seyn, und wenn sie nach der gegenwärtigen Einrichtung der Academie in München zu bestimmten Ar-



Wissenschaften zu sprechen, deren Statuten-Entwurf die Unterzeichneten nach erfolgter Verständigung von der Allerhöchsten EntschlieÙung vorzulegen bereit sind; einer rein österreichischen Akademie, welche zu Wien residirend, aber zu ihren Mitgliedern alle ausgezeichneten Gelehrten der deutschen Erbstaaten (Böhmen ausgenommen) zählend, der Mittelpunkt wissenschaftlichen Verbandes und der Brennpunkt ihrer geistigen Cultur sein würde; die Begründung einer solchen Anstalt, als Siegel aller Krönungen und Huldigungen, wäre die dauerndste Triumphpforte in der Geschichte.

W i e n, am 18. März 1837.

Joseph C. Arneth m/p.  
Andreas Baumgartner m/p.  
Franz Ritter von Buchholz m/p.  
Joseph Chmel m/p.  
Andreas von Ettingshausen m/p.  
Hammer-Purgstall m/p.  
Joseph Freiherr von Jacquin m/p.  
Barth-Kopitar m/p.  
J. J. von Littrow m/p.  
J. J. Prechtel m/p.  
Schreibers m/p.  
Ferdinand Wolf m/p.



beiten statuten mässig verhalten wird so kann sie zugleich dem Staat und zu rascherer Entwicklung geistigen wirkens in der Hauptstadt nützlich werden. Die Länder andrer Zungen haben ohnehin wenig Aushilfe von dieser Akademie zu erwarten. Böhmen und Mähren haben ihre eigene Geschichte, Mähren seyn Diplomatarium bereits gedruckt, Böhmen das seine schriftlich vorbereitet, die deutschen Akademiker werden nicht viel slawische Quellen ausforschen, und da die Provinzen eigene vereine und Samlungen besitzen so werden sie sich auch selbst zu behelfen wissen und wahrscheinlich mehr leisten als wenn sie als blosse corespondierende Mitglieder der Wiener Akademie angehangen wären, es möchte daher in jeder Rücksicht zweckmassiger seyn das Institut so wie es ursprünglich gedacht wurde wieder zu erweken, und dieses kann jedem Tag geschehen wenn die Mitteln zu der Dotation vorhanden sind und Seiner Mayest. ihren willen darüber aussprechen. Die Dotation einer solchen Gesellschaft kann in Wien wo Bibliotheken und Samlungen aller Art in Fülle vorhanden sind und wie gesagt ist die Stellen der Academiker keine Sinecurstellen werden sollen nicht von grosser bedeutung seyn. Samentliche gesellschaften in den Provinzen haben keine besoldete Mitglieder als etwa den Secretaire.

---







506  
NIP

# Sitzungsberichte

der

Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien.

Philosophisch-Historische Klasse.

176. Band, 8. Abhandlung.

---

## Zur Geschichte

der

kais. Akademie der Wissenschaften in Wien.

Ein Gutachten des Grafen Kaspar von Sternberg,  
Präsidenten der böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften in Prag,  
über den Gründungsplan vom 18. März 1837.

Von

**Prof. Dr. Bertold Bretholz,**

korresp. Mitglieder der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien.

Vorgelegt in der Sitzung am 17. Juni 1914.

---

Wien, 1914.

In Kommission bei Alfred Hölder,

k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler,  
Buchhändler der kais. Akademie der Wissenschaften.



## A. Periodische Publikationen.

- Nuntiaturberichte aus Deutschland.** II. Abteilung. 1560—1572. I. Band  
Die Nuntien von Hosius und Delfino 1560—1561, bearbeitet von S. Steinherz. 8°. 1897. 24 K — 24 M.
- — III. Band: Nuntius Delfino 1562—1563, bearbeitet von S. Steinherz. 8°. 1903. 26 K — 26 M.
- Urbare, österreichische.** I. Abteilung. Landesfürstliche Urbare. 1. Band.  
Die Urbare Nieder- und Oberösterreichs aus dem 13. und 14. Jahrhundert, unter Mitwirkung von W. Levec herausgegeben von A. Dopsch. 8°. 1904. 24 K — 20 M.
- 2. Band. Die landesfürstlichen Gesamturbare der Steiermark aus dem Mittelalter, unter Mitwirkung von A. Mell herausgegeben von A. Dopsch. 8°. 1910. 42 K — 35 M.
- — III. Abteilung. Urbare geistlicher Grundherrschaften. 1. Band. Die Urbare des Benediktinerstiftes Göttweig von 1302 bis 1536. Bearbeitet von A. Fr. Fuchs. 8°. 1906. 28 K 80 h — 24 M.
- 2. Band. Die mittelalterlichen Stiftsurbare des Erzherzogtums Österreich ob der Enns. I. Teil (Lambach, Mondsee, Ranshofen und Traunkirchen). Herausgegeben von K. Schiffmann. 8°. 1912. 14 K 40 h — 12 M.
- 3. Band. Dasselbe, II. Teil (Garsten, Gleink, Kremsmünster, Schlierbach, Spital a. P.). Herausgegeben von K. Schiffmann. 8°. 1913. 19 K 20 h — 16 M.

## B. Selbständige Werke.

- Bibl, V.:** Die Erhebung Herzog Cosimos von Medici zum Großherzog von Toskana und die kais. Anerkennung (1569—1576). 8°. 1911. 4 K
- Doblinger, M.:** Die Herren von Walsee. 8°. 1906. 8 K
- Gottlieb, Th.:** Die Weißenburger Handschriften in Wolfenbüttel. 8°. 1909. 65 h
- Grund, Alfred:** Beiträge zur Geschichte der hohen Gerichtsbarkeit in Niederösterreich. 8°. 1912. 80 h
- Guglia, Eugen:** Studien zur Geschichte des V. Lateranconcils. (1512—1517.) Neue Folge. 8°. 1906. 1 K 5 h
- Hallwich, H.:** Briefe und Akten zur Geschichte Wallensteins 1630—1634. I. Band. 8°. 1911. 18 K
- — II. Band. 8°. 1911. 20 K
- — III. Band. 8°. 1911. 20 K
- — IV. Band. 8°. 1912. 20 K
- Hasenöhr, V.:** Beiträge zur Geschichte des deutschen Privatrechts in den österreichischen Alpenländern. 8°. 1909. 3 K 70 h
- Helfert, J. A. Freiherr v.:** Radetzky in den Tagen seiner ärgsten Bedrängnis. 18. bis zum 30. März 1848. 8°. 1906. 55 h
- Zur Geschichte des lombardo-venezianischen Königreichs. 8°. 1908. 8 K 80 h
- Hirn, J.:** Die lange Münze in Tirol und ihre Folgen. 8°. 1913. 3 K 40 h
- Ilwof, F.:** Flußregulierungen und Wasserbauten 1772—1774. 8°. 1909. 55 h
- Kaindl, R. F.:** Beiträge zur Geschichte des deutschen Rechts in Galizien. III.—VIII. 8°. 1907. 1 K 90 h
- Studien zur Geschichte des deutschen Rechts in Ungarn und dessen Nebenländern. I—III. 8°. 1909. 2 K 60 h



- Kaser, K.:** Verzeichnis der in Wiener Archiven vorhandenen Urbarien. 8°. 1908. 1 K 20 h
- Kreiten, H.:** Der Briefwechsel Kaiser Maximilians I. mit seiner Tochter Margareta. 8°. 1907. 3 K
- Leeder, K.:** Beiträge zur Geschichte des k. u. k. Oberstjägermeisteramtes. 8°. 1909. 65 h
- Levinson, A.:** Die Nuntiaturberichte des Petrus Vidoni über den ersten nordischen Krieg aus den Jahren 1656—1658. 8°. 1906. 3 K 35 h  
— Nuntiaturberichte vom Kaiserhofe Leopolds I. (1657—1669). 8°. 1913. 8 K
- Loebl, A. H.:** Eine außerordentliche Reichshilfe und ihre Ergebnisse in reichstagsloser Zeit. 8°. 1906. 3 K  
— Die Landesverteidigungsreform im ausgehenden XVI. Jahrhundert — im Zeichen des sinkenden dualistischen Staatsbegriffes. 8°. 1906. 1 K 60 h
- Loserth, J.:** Akten und Korrespondenzen zur Geschichte der Gegenreformation in Innerösterreich unter Ferdinand II. I. Teil. Die Zeiten der Regentschaft und die Auflösung des protestantischen Schul- und Kirchenministeriums in Innerösterreich. 1590—1600. 8°. 1906. 17 K 40 h  
— — II. Teil: Von der Auflösung des protestantischen Schul- und Kirchenministeriums bis zum Tode Ferdinands II. 1600—1637. 8°. 1907. 21 K 75 h  
— Studien zur Kirchenpolitik Englands im 14. Jahrhundert. II. Teil: Die Genesis von Wiclifs Summa Theologiae und seine Lehre vom wahren und falschen Papsttum. 8°. 1907. 2 K 70 h  
— Die Reformationsordnungen der Städte und Märkte Innerösterreichs aus den Jahren 1587—1628. 8°. 1907. 2 K 45 h  
— Die ältesten Streitschriften Wiclifs. Studien über die Anfänge der kirchenpolitischen Tätigkeit Wiclifs und die Überlieferung seiner Schriften. 8°. 1909. 1 K 70 h  
— Wiclifs Sendschreiben, Flugschriften und kleinere Werke kirchenpolitischen Inhalts. 8°. 1911. 2 K 25 h  
— und Fr. Frh. v. Mensi: Die Prager Ländertagung von 1541/4. 8°. 1913. 3 K 20 h
- Luschin-Ebengreuth, A. v.:** Der Denar der Lex Salica. 8°. 1909. 2 K 40 h
- Mell, A.:** Bericht über die Vorarbeiten zur Herausgabe des Ergänzungsbandes der steirischen Taidinge. 8°. 1907. 1 K 15 h  
— Bericht über die Vorarbeiten zur Herausgabe des Ergänzungsbandes der salzburgischen Taidinge. 8°. 1909. 1 K 05 h  
— Zur Frage einer Besitzstandskarte der österreichischen Alpenländer. 8°. 1913. 1 K 80 h
- Nistor, J.:** Die moldauischen Ansprüche auf Pokutien. 8°. 1910. 3 K 80 h
- Páz, S.:** Catálogo II. Secretaria de Estado. (Capitulaciones con la Casa de Austria y Papeles de las Negociaciones de Alemania, Sajonia, Polonia, Prusia y Hamburgo.) 8°. 1913. 9 K
- Peitz, W.:** Das Originalregister Gregors VII. im vatikan. Archiv etc. 8°. 1911. 9 K 20 h
- Pirchegger, H.:** Die Pfarren als Grundlage der politisch-militärischen Einteilung der Steiermark. 8°. 1913. 2 K 60 h
- Raudnitz, J.:** Die Aufhebung der bischöflich Olmützschen Münzstatt zu Kremsier. 8°. 1906. 1 K 10 h
- Sieveking, H.:** Aus Genueser Rechnungs- und Steuerbüchern. 8°. 1909. 2 K 60 h



- Srbik, H. von:** Wilhelm von Schröder. Ein Beitrag zur Geschichte der Staatswissenschaften. 8°. 1910. 3 K 70 h
- Stolz, O.:** Das mittelalterliche Zollwesen Tirols bis zur Erwerbung des Landes durch die Herzoge von Oesterreich (1363). 8°. 1908. 6 K 20 h
- Geschichte der Gerichte Deutschtirols. 8°. 1913. 6 K
- Strnadt, Julius:** Das Land im Norden der Donau. 8°. 1906. 6 K
- Das Land zwischen der Traun und Ens. 8°. 1907. 4 K 80 h
- Hausruck und Atergau. 8°. 1908. 8 K 20 h
- Materialien zur Geschichte der Entwicklung der Gerichtsverfassung und des Verfahrens in den alten Vierteln des Landes ob der Enns bis zum Untergange der Patrimonialgerichtsbarkeit. 8°. 1908. 9 K
- Innviertel und Mondseeland. 8°. 1912. 17 K
- Šusta, J.:** Die römische Kurie und das Konzil von Trient unter Pius IV. Aktenstücke zur Geschichte des Konzils von Trient. I. Band. 8°. 1904. 14 K
- — II. Band. 8°. 1909. 17 K
- — III. Band. 8°. 1912. 16 K
- — IV. Band. 8°. 1914. 16 K 50 h
- Tarneller, J.:** Die Hofnamen im Burggrafenamt und in den angrenzenden Gemeinden. 1. Teil. 8°. 1910. 6 K 90 h
- — 2. Teil. 8°. 1911. 9 K
- Voinovich, L. Graf:** Depeschen des Francesco Gondola, Gesandter der Republik Ragusa bei Pius V. und Gregor XIII. (1570—1573). 8°. 1909. 3 K 70 h
- Voltolini, H. v.:** Die Entstehung der Landgerichte im bayrisch-österreichischen Rechtsgebiete. 8°. 1906. 90 h
- Immunität, Grund- und leibherrliche Gerichtsbarkeit in Südtirol. 8°. 1907. 3 K
- Winter, G.:** Die Gründung des k. u. k. Haus-, Hof- und Staatsarchives. 1749—1762. 8°. 1902. 1 K 90 h
- Wolkan, R.:** Die Briefe des Aeneas Silvius vor seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl. Reisebericht. 8°. 1905. 40 h
- Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini. I. Abteilung: Briefe aus der Laienzeit (1431—1445). 1. Band: Privatbriefe. 8°. 1909. 11 K 70 h
- — 2. Band: Amtliche Briefe. 8°. 1909. 4 K 20 h

Zu den beigelegten Preisen durch Alfred Hölder, k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler, Buchhändler der kais. Akademie der Wissenschaften (Wien, I., Rotenturmstraße 25), zu beziehen.

Druck von Adolf Holzhausen,  
k. und k. Hof- und Universitäts-Buchdrucker in Wien.





























Digitized by



Original from  
UNIVERSITY OF ILLINOIS AT  
URBANA-CHAMPAIGN











